die Allgegenwart Gottes als Eigenſchaft Gottes zu behaupten, und aus der Idee des unbedingten Weſens abzuleiten, ſondern zugleich dem Verſtande begreiflich machen will, und behauptet, Gott ſey ſeiner Subſtanz nach überall verbreitet, und wieder nicht dabei ſtehen bleibt, die Vorſtellung einer räumlichen Gegenwart davon zu entfernen, ſondern ſogleich wieder auf dieſes Object einer Idee ein Verſtandesgeſetz: alles was iſt, iſt irgendwo anwendet, und weil er nicht ſagen kann, Gott iſt in irgend einem Orte, die Behauptung hinſtellt, alles iſt in Gott, welches auf einen Pantheismus hinausläuft, welchen Auguſtin gewiß nicht behaupten wollte. Wenn ſchon dieſe Urſache im Stande war, Verſtand und Vernunft wegen nicht ſorgfältig abgeſteckter Gränzen der Erkennbarkeit in Mißhelligkeit zu bringen und dadurch Inconſequenzen hervor zu bringen, ſo wirkte die dritte Urſache vielleicht noch ſtärker dazu bei, denn ſie hatten immer gewiſſe Puncte, gewiſſe Meinungen, die ſie am meiſten intereſſirten, die für ſie einmal und für immer feſt ſtanden und ausgemacht waren, weil ſie dieſelben aus der göttlichen Offenbarung, welche allein nicht trügen kann, entweder unmittelbar oder mittelbar geſchöpft haben. Dieſe hatten denn nothwendig Einfluß auf ihre Unterſuchungen und auf die Beſtimmungen der Begriffe, führten auf Widerſprüche, und nöthigten ſie nicht ſelten zu manchen künſtlichen Wendungen, um Widerſprüche zu verdecken, oder eine ſcheinbare Harmonie zu Stande zu bringen. Belege dazu finden ſich in allen Kirchenvätern mehr oder weniger, doch am meiſten bei denen, welche mehr als andere über die Religionsſätze philoſophirten, und dann wieder in denjenigen Dogmen vorzüglich, welche Geheimniſſe und die der Kirche eigenthümlichen Lehrpuncte, als Dreieinigkeit und die Natur und Perſon Jeſu betreffen. So wird Auguſtin offenbar durch die Feſthaltung des Dogma von der Gnade zu manchen Urtheilen verleitet, welche die Gerechtigkeit

tigkeit und Weisheit Gottes einschränken; er wird inconsequent, weil er ein Dogma nicht aufgeben will, welches ebenfalls zu dem Inbegriff des christlichen Glaubens zu gehören schien, und dieses daher mit den übrigen in ein harmonisches System zu bringen sucht.

Die Dreieinigkeit war ein der Kirche eigenthümliches Dogma, welches mit der in dem System des Plato und des Neuplatonismus vorkommenden Trinität zwar Aehnlichkeit, aber doch nur eine entfernte, und dagegen eine Besonderheit hatte, welche in jener nicht vorkam. Denn es galt hier das größte Wagstück des menschlichen Verstandes, eine Substanz als drei Personen, und drei Personen als eine Substanz zu denken, ohne daß die Einheit die Mehrheit noch die Mehrheit die Einheit und Einzigkeit aufhebt. Die Einheit Gottes war der Vernunft so angemessen und durch das Ansehen des alten und neuen Testaments so scharf eingeprägt, daß es eine Unterscheidungslehre der Kirche wurde, und daher gaben sich die Kirchenlehrer alle Mühe, sie gegen das Heidenthum und gegen die gnostischen Parteien zu vertheidigen. Auf der andern Seite aber glaubten sie auch in den Urkunden der Religion drei göttliche Wesen oder Personen zu finden, welche sich als von einander verschieden jede auf eine eigenthümliche Weise offenbaret haben. Diese Vorstellung mit der ersten zu vereinigen, ohne in einen Tritheismus zu verfallen, war eben das schwierigste Unternehmen unter allem, was nur unternommen werden konnte. Hier öffnete sich ein großer Kampfplatz, indem die Kirchenväter in den aus der Bibel durch ihre Art von Exegese gezogenen Glaubenssatz nach und nach mehr Bedeutung und Bestimmtheit zu bringen suchten, eben dadurch aber mehrere Seiten, Ansichten und Modificationen des Lehrsatzes auf die Bahn brachten, welche unter vielen Streitigkeiten erwogen, geprüft, bestritten oder angenommen wurden. Immer war diese Trinität, mit Recht, als eine positive Lehre der offenbar-

ten

ten Lehre behandelt, indem sie ein unbegreifliches Geheimniß für die Vernunft sey. Endlich aber machte Augustin den Versuch, aus der Vernunft auch die Existenz dreier Personen in dem Einen göttlichen Wesen, wo nicht zureichend zu beweisen, doch einigermaßen glaublich zu machen. Denn die Trinität hat in der Natur des Menschen, so wie der andern Dinge eine Spur ihres Wesens hinterlassen, aus welchem vermittelst der offenbarten Wahrheit man zur Erkenntniß derselben gelangen kann. Jedes Ding, sagt er, enthält in sich dreierlei: etwas, woraus es besteht, etwas, wodurch es von andern unterschieden ist, und wodurch es mit andern übereinstimmt. So muß also auch die Ursache jedes Dinges als dreifach gedacht werden, als Grund dessen, wodurch es ist, wodurch es unterschieden ist und wodurch es mit sich und mit andern übereinstimmt. Nun ist Gott die Ursache aller Dinge, also muß Gott als dreifach gedacht werden [66]). Auch dieses, daß der menschliche Geist Gedächtniß, Verstand und Willen hat, jedes dieser drei Dinge verschieden, und doch in Einheit verbunden ist, oder den Zusammenhang zwischen Gedächtniß, Verstand und Wille

66) Augustinus *de Quaestionib.* 83. quaest. 18. 16. *de trinitate* VI. c. 10. Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum, et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae et qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum, et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum atque amores aut delectationes animarum. — Oportet igitur, ut creatorem per ea, quae facta sunt, intellectum conspicientes, trinitatem intelligamus, cujus in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium,

Wille [67]), oder das Daseyn unsers Ichs, die Erkenntniß desselben, das Wohlgefallen an unserem Seyn und Erkennen, betrachtet Augustin als einen Beweis für die Dreieinheit [68]). Ueberhaupt bietet Augustinus in dem Werke, welches er diesem Gegenstande widmete, die ganze Kraft und Fülle seines Geistes auf, diesen Glaubensartikel nicht allein aus der Schrift, sondern auch aus der Natur und Vernunft zu beweisen, und das Verhältniß der drei göttlichen Personen, ihre Gleichheit und Verschiedenheit sowohl genau zu bestimmen, als auch wo möglich anschaulich zu machen. Je erhabener und entfernter von dem Kreise der möglichen Erkenntniß dieser Gegenstand war, und je mehr er zu den Mysterien des Glaubens gehörte, desto anlockender und reizender war er für die speculirende Vernunft. Je mehr eine Ueberzeugung an Ueberredung gränzt, und je mehr zu befürchten ist, der Gegenstand derselben möchte nur auf Einbildung beruhen, desto mehr siehet man sich nach einer Menge von den verschiedenartigsten Gründen um, die Sache, die man geglaubt hat, desto fester zu halten, und sie gleichsam mit allen wirklichen Objecten der Erkenntniß zu verstricken. Dieses thut vorzüglich auch Augustin mit der Dreieinheit in dem

67) Augustinus *de trinitate* l. X. c. 11. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor, quod intelligo et memini. Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia.

68) Augustinus *de trinitate* l. IX. c. 3. Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt, et cum perfecta sunt, aequalia sunt, c. 5. miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relativa dicantur ad invicem.

Digitized by Google

dem weitläuftigen Werke, welches er darüber geschrieben hat. Eben das war auch der Fall mit der Erzeugung, der Natur und Person Jesus, welche auf so mannigfaltige Weise vorgestellt wurde, und eine Menge der hitzigsten Streitigkeiten veranlaßte.

Der zweite große Gegenstand der christlichen Religionslehre ist die Welt, und besonders ihr Verhältniß zu Gott. Die Welt ist entstanden durch Gottes Allmacht und Weisheit. Gott ist Schöpfer, die Welt ist das Erschaffene. Diese Idee, welche nur aus der Vernunft entspringt, und das Resultat eines vernünftigen Nachdenkens über den letzten Grund der Wirklichkeit aller Dinge, und den letzten Grund der realen Möglichkeit des höchsten Gutes und der Beschränkung der Verstandeseinsicht ist, wurde von den Kirchenvätern als ein Gegenstand betrachtet, dessen Erkenntniß zwar nicht auf dem natürlichen Wege möglich, aber doch durch den Weg der Offenbarung gegeben sey. Eine Schöpfung aus Nichts war in dem christlichen Glaubenssystem enthalten, aber die Kirchenväter suchten diese der Gottheit und dem Vernunftglauben allein angemessene Idee gegen die anmaßlichen Läugner oder vermessenen Grübler zu vertheidigen, als einen in der offenbarten Religion gegründeten Glaubensartikel, ohne weiter etwas über diesen Gegenstand dogmatisch festzusetzen. Doch nicht immer hielten sie sich in diesen Gränzen des bescheidenen Nichtwissens oder Glaubens, sondern suchten wenigstens einige Seiten auf, von welchen sie durch das Medium der Offenbarung tiefer in das Reich des Uebersinnlichen einzudringen suchten. Denn der Eifer, den Glauben gegen unbefugte Angriffe oder Irrthümer zu vertheidigen, der Mangel an festen Principien, und der Glaube an die Geisterwelt, welcher in der Bibel fest gegründet zu seyn schien, führte leicht über die wahren Gränzen der Erkennbarkeit hinüber.

Die vorzüglichsten Fragen, welche untersucht wurden, waren folgende: Ist die Welt von Gott dem höchsten Wesen, oder einem Gott unter- oder beigeordneter Wesen geschaffen? Ist die Welt von Ewigkeit oder hat sie einen Anfang? Ist sie aus Nichts geschaffen, oder, wenn das nicht ist, woraus entstanden? Zu welchem Zweck ist sie hervorgebracht? Wird sie durch die göttliche Vorsehung erhalten und regieret? Kann damit die Freiheit des Menschen bestehen? Woher kommt das Böse, von Gott, oder von einem bösen Princip, oder von der Materie?

Aehnliche Fragen wurden auch in Ansehung der übersinnlichen Welt, oder des Geisterreichs aufgeworfen. Wenn ist die Verstandeswelt geschaffen, vor oder zugleich mit der Sinnenwelt? In welche Classen theilen sich die Geister? Sind sie körperlose oder mit einem Körper und mit welchem versehene Wesen? Was haben die guten Engel für eine Bestimmung? Wie und wodurch entstanden die bösen, und was wirken sie?

Die erste Frage wurde durch die Gnostiker und Manichäer veranlaßt. Jene schlossen wegen des Bösen, das in der Welt so mannigfaltig gefunden wird, es könne ihr Urheber nicht das vollkommenste Wesen, sondern ein Wesen niederer Ordnung seyn, welches aber auch zuletzt aus Gott durch Emanation, obgleich mittelbarer Weise, entstanden war. Eben diese Emanation, durch welche aus Gott das Geisterreich in mannigfaltigen einander subordinirten Graden hervorgegangen war, oder die Reihe der Aeonen machte es ihnen scheinbar leicht, diese Schwierigkeit, auf welche die Vernunft unausweichlich stößt, auf die einfachste Weise dadurch zu heben, daß sie einen Geist

von

von beschränkter Güte und Macht zum Urheber der Welt machten [68]). Diese bedienten sich desselben Schlusses, nur daß sie bei dem Dualismus eines guten und bösen Urprincips stehen blieben, und das Streben der Vernunft nach Einheit

68) Einer der gelehrtesten und berühmtesten Gnostiker war Valentinus. In seinem System, welches wir aber doch wahrscheinlich nicht ganz in seiner eigenthümlichen Gestalt aus den Kirchenvätern, die über und gegen Ketzereien geschrieben haben, kennen, ist das Talent der Abstraction und Combination unverkennbar; aber beide stehen unter der Herrschaft der Einbildungskraft, welche bloße Vorstellungen in Objecte verwandelt. Die Hauptgedanken desselben finden wir bei Augustin *de haeresibus* c. 11. aus dem Epiphanius. Valentiniani a Valentino, qui de natura rerum multa fabulosa confinxit. Triginta *αἰωνας* id est secula asserens extitisse, quorum principium esse profundum et silentium, quod profundum etiam patrem appellat. Ex quibus duobus velut ex coniugio processisse perhibet intellectum et veritatem, et protulisse in honorem patris aeonas octo. De intellectu autem et veritate processisse verbum et vitam et protulisse aeonas decem. Porro de verbo et vita processisse hominem et ecclesiam, et protulisse aeonas duodecim. Itaque octo et decem et duodecim fieri triginta aeonas, habentes, ut diximus, primum principium de profundo et silentio. Christum autem a patre missum, id est a profundo, spiritale vel coeleste corpus secum attulisse, nihilque assumpsisse de virgine Maria; sed per illam tanquam per rimam, aut per fistulam sine ulla de illa assumpta carne transiisse. De tricesimo seculo dicit diabolum genitum, et a diabolo alios natos, qui fecerint hunc mundum. Et ideo malitiam non arbitrio tribuit, sed naturae mundi, id est generi diabolico. Die Ketzerverzeichnisse des Epiphanius und Damascenus beweisen, wie großen Beifall diese Speculationen fanden, aber auch zugleich, welchen großen Antheil die Phantasie daran nahm, indem jeder Anhänger dieselben anders modificirte.

Digitized by Google

Einheit beschränkten. Auch diese Ansicht schien die Vernunft auf einmal ganz unerwartet aus aller Verlegenheit zu reißen. Alles Gute kommt von einem guten, alles Böse von einem bösen Princip, beide sind ewig und unabhängig von einander, entgegengesetzt, und eben darum in einem ewigen Kriege befangen [69]). Dieser Gedanke wurde von beiden Parteien auf sehr verschiedene Art weiter ausgeführt und ausgeschmückt, indem sich die Phantasie des Gegenstandes bemächtigte, und eine übersinnliche Welt hervorzauberte, in welcher das Denkbare zum Gegenstande der Anschauung wurde. So sehr indeß diese Ausschmückungen, welche zu offenbar das Gepräge der Dichtung an sich trugen, und die Menge von sonderbaren Vorstellungen und Folgerungen, welche an den Hauptgedanken angeschlossen wurden, die Macht der üppigen Phantasie und die Rohheit des Geistes beurkundeten, weil sie mit dem wahren Interesse und Zwecke der Vernunft, auch mit den Grundlehren des Christenthums in einem zu grellen Contraste standen, dieses ganze schwärmerische System in Mißcredit bringen

69) Augustinus *de Haeresibus* c. 46. Manichaei a quodam Persa extiterunt, qui vocabatur Manes. — Iste duo principia inter se diversa atque adversa, eademque aeterna et coaeterna, hoc est semper fuisse composuit. Duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos haereticos opinatus est, quarum inter se pugnam et commixtionem et boni a malo purgationem, et boni, quod purgari non poterit, cum malo in aeternum damnationem secundum sua dogmata asseuerans multa fabulatur. Ex his autem suis fabulis vanis atque impiis coguntur dicere, animas bonas, quas censent ab animarum malarum naturae scilicet contrariae commixtione liberandas, ejus, cujus deus est, esse naturae. Proinde mundum a natura boni, hoc est a natura dei, factum confitentur quidem, sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pugnavit.

Digitized by Google

bringen mußten, ſo hatte doch der Hauptgedanke wegen der Simplicität und der leichten Auflöſung einer der größten Schwierigkeiten der Vernunft, wiederum etwas ſo Gefälliges und Einſchmeichelndes, daß es nicht befremden kann, wenn mancher Kirchenvater, wie Lactanz, durch die Behauptung zweier entgegengeſetzten, obgleich Gott unterworfenen, und von Gott hervorgebrachten Principe der Welt, des Logos und des Teufels, ſich demſelben [70]) zu nähern ſuchte.

Alle Kirchenväter behaupten eine Schöpfung, eine Hervorbringung der Welt aus Nichts, und betrachten dieſes als eine von den Hauptunterſcheidungslehren des Chriſtenthums im Gegenſatz des Heidenthums. Den Beweisſtellen aus der Bibel fügen ſie Vernunftgründe bei, welche meiſtentheils apogogiſch ſind. Wenn es keine Schöpfung giebt, ſo muß die Materie gleich ewig mit Gott ſeyn; dann iſt aber Gott nicht allmächtig; zwei ewige Urweſen können nicht zuſammen beſtehen; ſie müßten entweder vereiniget

70) Lactantius *divin. inſtitut.* II. c. 8. Fabricaturus Deus hunc mundum, qui conſtaret rebus inter ſe contrariis — fecit ante omnia duos fontes rerum inter ſe adverſantium, illos videlicet duos ſpiritus, rectum et pravum, quorum alter Deo eſt tanquam dextra, alter tanquam ſiniſtra, ut in eorum eſſent poteſtate contraria illa. — Cum eſſet Deus ad excogitandum prudentiſſimus, ad faciendum ſolertiſſimus, antequam ordiretur hoc opus mundi, quoniam pleni et conſummati boni fons in ipſo erat, ſicut eſt ſemper, ut ab eo bonum tanquam rivus oriretur longeque proflueret, produxit ſimilem ſui ſpiritum, qui eſſet virtutibus dei patris praeditus. — Deinde fecit alterum, in quo indoles divinae ſtirpis non permanſit. Itaque ſuapte invidia tanquam veneno infectus eſt et ex bono ad malum transcendit, ſuoque arbitrio, quod a Deo illi liberum datum fuerat, contrarium ſibi nomen adſcivit. Unde apparet, cunctorum malorum fontem eſſe livorem.

Digitized by Google

niget oder abgesondert seyn; im ersten Falle würden sie nicht zwei, sondern eins, in zweiten aber müßte etwas zwischen ihnen seyn, was sie trennte; es würde ein Kampf zwischen beiden ewigen Principien seyn, der sich nur mit der gänzlichen Besiegung und Aufreibung des einen endigen müßte [71]). So mischte sich in diese apogogischen Gründe leicht ein dialektischer Geist ein, der sich mehr zu wissen anmaßt, als man wirklich wissen kann, und eben dadurch sein Spiel verdirbt. Denn mit gleichem Rechte trat dagegen Hermogenes auf, der mit derselben Dialektik bewies, daß Gott die Welt weder aus sich, noch aus Nichts hervorgebracht haben könne. Denn in dem ersten Falle wäre die Welt ein Theil von Gott, und Gott also theilbar und veränderlich; im zweiten Falle aber nicht gütig. Vermöge seiner Güte müßte er das Beste und Vollkommenste hervorbringen, die Materie ist aber fehlerhaft und unvollkommen. Sie ist daher ewig [72]).

Ist die Welt erschaffen, so fragt es sich noch: hat die erschaffene Welt einen Zeitanfang, oder ist sie von Ewigkeit von Gott geschaffen? Die meisten Kirchenväter erklären sich für das Erste, nur Clemens von Alexandrien und sein großer Schüler Origenes nehmen das zweite an. Der erste nahm eine ewige Materie an, welche Gott hervorgebracht, und dann geordnet habe [73]). Der Letzte brauchte folgendes Raisonnement. So wie es keinen Werkmeister ohne Werk, keinen Dichter ohne Gedicht, keinen Herrscher ohne Unterthanen giebt, — denn der Werkmeister hat von dem Werke, der

71) Theophilus *ad Autolycum* l. II. Methodius *de libero arbitrio.* Photii *Bibliotheca Cod.* 236. Lactantius *divinar. Institut.* l. II. c. 8.

72) Tertullianus *adversus Hermogenem* c. 2. 3.

73) Clemens Alexandrinus *Stromat.* l. VI. Photii *Bibliotheca Cod.* 109.

der Dichter von dem Gedichte, der Herrscher von den Unterthanen den Namen; — so muß nothwendig die Welt als das von Gott Erschaffene von Anfang an gewesen seyn, so daß es keine Zeit gab, wo sie nicht existirte. Denn gäbe es eine Zeit, wo keine Werke waren, so würde ohne sie auch kein Werkmeister, ohne die Welt kein Schöpfer gewesen seyn. Es würde ferner folgen, daß der unveränderliche und unwandelbare Gott verändert worden sey. Denn hätte er zu einer gewissen Zeit alles gemacht, da es nicht gewesen, so fand bei ihm eine Veränderung, ein Uebergang von dem Nichtschaffen zu dem Schaffen Statt, welches ungereimt ist. Auch kann man, wenn die Welt einen Anfang hat, fragen: was wirkte Gott, ehe er die Welt hervorbrachte? Es wäre ungereimt und gottlos anzunehmen, die Gottheit könne müßig und unthätig seyn, und es habe eine Zeit gegeben, wo ihre Güte nicht wohlthätig, ihre Allmacht nicht wirksam gewesen wäre. Gott hat also von Ewigkeit geschaffen, und hört nicht auf zu schaffen. Denn jede erschaffene Welt wird einmal wieder zerstört, und eine andere an ihrer Stelle von Gott gemacht [74]). Methodius, Athanasius, Augustinus, Zacharias Bischof von Mytilene, bemühten sich diesen Gründen andere entgegen zu setzen. Gott hat alle Vollkommenheiten in und durch sich selbst und bedarf der Welt nicht. Er heißt allmächtig, weise, Schöpfer und Herr, nicht um der Welt, sondern um sein selbst willen. Gott bleibt also immer vollkommen, er mag schaffen oder nicht. Der Zeitanfang der Schöpfung widerspricht nicht der Unveränderlichkeit Gottes. Gott hat auch aufgehört die Welt zu erschaffen, denn sonst würde sie nicht vollendet seyn, ohne dadurch verändert zu werden. Ist nun Gott nicht dadurch verändert worden, daß er

74) Origenes *de principiis* l. III, c. 5. Photii *Bibliotheca Cod.* 235.

er zu schaffen aufhörte, so kann auch das Anfangen des Schaffens keine Veränderlichkeit in ihm gründen. Eine ewige Schöpfung enthält einen Widerspruch. Denn was keinen Anfang des Daseyns hat, ist auch unerzeugt oder ohne Urheber. Wenn also Gott Urheber der Welt ist, so folgt, daß er sie hervorgebracht habe, da sie vorher nicht da war. Der Schöpfer muß nothwendig früher seyn, als das Geschöpf [75]). Der Einwurf, daß wenn die Schöpfung nicht ewig ist, es eine Zeit gegeben habe, wo keine Geschöpfe vorhanden waren, und daß man daher fragen könne, ob Gott vor der Schöpfung unthätig gewesen, und was er vorgenommen habe, ist ohne Bedeutung. Denn die Zeit hat erst mit der Welt ihren Anfang genommen, es giebt außer der Welt so wenig Zeit als Raum [76]). Man darf sich Gott nicht auf menschliche Weise vorstellen. Ob er wirkt oder nicht wirkt, bringt keine Veränderung bei

75) Methodius Photii *Cod.* 235.

76) Augustinus *Confessionum* l. XI. c. 13. *de Civitate Dei* l. XI. c. 5. Quodsi dicunt, inanes esse hominum cogitationes, quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum, respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum. c. 6. Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mobilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret, cujus motionis et mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in breuioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur. Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla omnino est mutatio, creator sit temporum atque ordinator, quomodo dicatur, post temporum spatia mundum creasse, non video, nisi dicatur, ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. l. XII. c. 15.

Digitized by Google

bei ihm hervor. Alles Schaffen und Hervorbringen geschiehet bei ihm nach einem unveränderlichen Willen, welchen er von Ewigkeit gehabt hat 77). Eine Schwierigkeit blieb jedoch dem Scharfsinne des Augustinus unauflöslich, diese nämlich, wie Gott von Ewigkeit her Herr gewesen sey, wenn die Welt einen Zeitanfang habe, da Gott ohne Geschöpfe nicht Herr seyn könne. Nachdem er sich hin und her gedreht, gesteht er offenherzig sein Unvermögen, etwas zu wissen, was Gott nicht habe offenbaren wollen 78).

Die Frage nach dem Zweck der Schöpfung, wurde natürlich verschieden beantwortet, je nachdem man eine andere Vorstellung von dem Urheber der Welt und seiner Vollkommenheit hatte. Da die Gnostiker nicht dem höchsten, sondern einem untergeordneten Wesen, die Weltbildung beilegten, so fanden sie auch keinen Anstoß dabei, subjective Zwecke und niedere Triebfedern dem Weltbaumeister bei der Hervorbringung der Welt zuzuschreiben, nämlich Herrschbegierde, das Vergnügen, Unterthanen zu haben, ihnen Gesetze zu geben, und sich von ihnen verehrt zu sehen. Nach den Manichäern war die sichtbare Welt ein Mittelding zwischen dem Reiche des Lichts und der Finsterniß, und dazu von einem Aeon gemacht worden, damit das letzte verringert, das erste vergrößert würde. Das böse Grundwesen hatte nämlich eine große Menge Seelen aus dem Lichtreiche geraubt, und sie durch die Materie gefesselt, und suchte sie in dieser Gefangenschaft

77) Augustinus *de Civitate Dei* l. XII. c. 17.

78) Augustinus *de Civitate Dei* l. XII. c. 15. Sed cum cogito, cujus rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, quia et meipsum intueor, et scriptum esse recolo: quis hominum potest scire consilium Dei aut quis poterit cogitare, quid velit dominus.

Digitized by Google

schaft zurückzuhalten. Die Absonderung der Seelen von den Theilen der Finsterniß, mit denen sie vermischt worden, damit sie gereinigt in ihr wahres Vaterland, das Lichtreich zurück kehren können, dieß ist der Zweck dieser Welt [79]). — Die meisten Kirchenväter, welche die Erschaffung der Welt von dem höchsten Wesen ableiten, stimmen darin überein, daß der letzte Bestimmungsgrund zur Hervorbringung der Welt in der Güte und Vollkommenheit Gottes zu suchen sey; daß Gott die Welt gemacht habe, weil er das vollkommenste Wesen war, daß daher der Zweck nicht auf Etwas in Gott, sondern auf Etwas in den Geschöpfen gehe. Die vernunftlosen Geschöpfe sind um der vernünftigen willen gemacht worden, und der Mensch ist der Hauptzweck der ganzen Schöpfung, und er ist dazu bestimmt, Gott in seinen Werken zu erkennen und zu verehren [80]). Warum finden wir aber eine so große Ungleichheit unter den Menschen, wenn sie zu einerlei Zweck bestimmt sind? In Gott kann die Ursache derselben nicht liegen. Es ist keine Parteilichkeit, daß er einige vernünftige Wesen durch höhere Gaben und Kräfte und einen glückseligen Zustand ausgezeichnet, anderen ein geringeres Loos bestimmt hätte, ohne Verdienst und Schuld; denn diese würde mit der Gerechtigkeit und Güte Gottes streiten. Gott muß also alle vernünftige Wesen vollkommen gleich und vollkommen gut ursprünglich hervorgebracht haben. Allein wegen der Freiheit, die sie erhielten, damit sie das Gute durch Selbstthätigket zu ihrem Eigenthume machten, und es durch eigne Sorgfalt bewahrten, sind sie der Veränderung

79) Augustinus *de haeresibus*. S. Note 69.

80) Tertullianus *adversus Marcionem* l. I. c. 13. Deus non sibi sed homini mundum fecit. Lactantius *institut. divin.* l. VII. c. 5. *de ira Dei* c. 13. Cyrillus *Hierosol. Catechesis* XII. Gregorius *Nyssenus Oratio catechetic.* c. 5.

Digitized by Google

änderung fähig, und können sich aus Mangel an Achtsamkeit von dem Guten entfernen und zum Bösen hinneigen. Durch den ungleichen Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machten, entstand also eine moralische Ungleichheit. Gott erschuf nun die Welt zu dem Ende, und gab ihr einen solchen Umfang, daß sie die ganze Anzahl der Geister fassen konnte, gab ihr eine solche Einrichtung, daß sie alle Anstalten und Hülfsmittel zu ihrer Besserung fänden. Gott wies jedem Geiste einen bestimmten Ort und ein Geschäfte an, wie es ihrem sittlichen Verhalten und Zustande angemessen war, und versah sie mit Körpern, wie sie sich zu ihrem neuen Wohnorte schickten. Und so werden sie nach dem Fortschritt im Guten oder im Bösen immer an andere Oerter und in andere Körper, einige in die Himmelskörper, einige auf die Erde, andere unter die Erde versetzt [81]). Augustinus hingegen sagt, ohne die Präexistenz der Seelen anzunehmen, und ohne Beziehung auf solche sittliche Zwecke, daß Gott darum ungleichartige Dinge hervorgebracht habe, weil sonst kein zusammenhängendes Ganze möglich gewesen wäre [82]), ob er gleich jetzt die Frage nach dem bestimmten Zwecke der Weltschöpfung aus einem nicht ganz statthaften Grunde für unbeantwortlich hält [83]).

Alle

81) Origenes *de principiis*. l. II. c. 9. §. 216. l. III. c. 5. §. 5. Origenes verfolgt hier Platonische Ideen. Man vergleiche vorzüglich de Legibus X. p. 104 seq. Im 10 B. d. Zweibrücker Ausgabe.

82) Augustini *liber quaestionum de diversis*. Qu. 41.

83) Augustinus *ibid.* Qu. 28. Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis divinae. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est, quam quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda.

Alle Kirchenväter behaupten nicht nur eine allgemeine, sondern auch eine besondere Vorsehung, und wenden alle Sorgfalt auf die Befestigung der Ueberzeugung von diesem mit der christlichen Religion und mit dem sittlichen Streben so innig verbundenen Gegenstande. Die von ihnen gebrauchten Beweise für die Vorsehung, unter welcher sie theils die von Gottes Willen und Kraft abhängige Fortdauer und Erhaltung der Welt und ihrer Einrichtung, theils die Regierung der Weltbegebenheiten und der menschlichen Handlungen nach weisen Zwecken verstehen, sind von verschiedenem Werthe und Gehalte. Bald gehen sie von der fortdauernden Ordnung der Welt und der Erhaltung der Gattungen und Arten, von der Mannigfaltigkeit der Dinge, von dem zweckmäßigen Bau des menschlichen Körpers, von der Einrichtung der ganzen Welt zum Nutzen des Menschen [84]); bald von den göttlichen Vollkommenheiten der Güte, der Weisheit und Allmacht aus, um aus diesen Prämissen die göttliche Weltregierung abzuleiten [85]). Auch nehmen sie zuweilen besonders Rücksicht auf den Zusammenhang der Idee von einer weisen und gerechten Weltordnung mit dem Sittengesetz und der Tugend. Denn giebt es keine Vorsehung, so hört die Furcht vor Gott auf, Tugend und Frömmigkeit werden zernichtet, weil Tugend und Laster in Ansehung des Erfolgs einander gleich sind. Wer wird noch Gott anbeten und verehren, wenn er für die Menschen nichts thut; oder wer will den Dürftigen und Unvermögenden Wohlthaten erweisen, wenn keine

84) Nemesius *de natura hominis* c. 42. ed. Matth. p. 334. 339. Lactantius *de ira dei* c. 13, *de opificio hominis.*

85) Lactantius *de ira dei* c. 13. Theodoretus *Oratio de providentia.* Nemesius *de natura hominis* c. 44. p. 355.

Digitized by Google

keine Vergeltung zu erwarten iſt [86])? Auch aus der Mantik entlehnt Nemeſius ſogar Beweiſe, denn er beruft ſich auf Erfahrungen, z. B. von Entdeckung verborgener Verbrechen, um dem Glauben an die Vorſehung noch mehr Kraft zu geben [87]).

Bei der Regierung und Erhaltung der Welt geben viele Kirchenväter der Gottheit Gehülfen und Diener, nämlich die Engel. Sie ſtellen ſich Gott gleich einem König und Beherrſcher eines großen Reiches vor, welcher nicht alles überſehen und allenthalben ſeine Macht ausüben kann. Gott ſetzte daher die Engel über verſchiedene Theile der Welt und der Erde, über einzelne Länder und Provinzen, um ſie nach ſeinem Willen und Geſetz zu regieren [88]). Auf die Art glaubten ſie, die Inſtanzen, welche gegen die Vor-

86) Athenagoras *legatio pro Chriſtianis* ed. Stephani p. 31. 32. Nemeſius *de natura hominis* c. 42. p. 337. Προνοιας δε αναιρεμενης συγκεχωρηται μεν αδικια τοις δυναμενοις αδικειν, αναιρειται δε ελεημοσυνη και θεος φοβος, συναιρειται δε τουτοις αρετη και ευσεβεια· ει γαρ μη προνοει θεος, ουδε τιμωρειται, ουδε τοις ευπραττουσιν επαθλα νεμει, ουδε των αδικημενων τας βλαβας απειργει· τις αν ετι προσκυνησειε θεον, μηδεν εις μηδεν ημιν συμβαλλομενον.

87) Nemeſius *ibid* p. 337. αναιρειται δε και προφητειαι και πασα προγνωσις p. 335.

88) Iuſtinus *Martyr Apologia* 11. §. 5. Athenagoras *Legatio* p. 31. τουτο γαρ ἡ των αγγελων συσταſις τῳ θεῳ επι προνοιᾳ γεγονε τοις ὑπ' αυτα διακοσμημενοις, ἱνα την μεν παντελικην και γενικην ὁ θεος των ὁλων προνοιαν, την δε επι μερεσι, οἱ επ' αυτοις ταχθεντες αγγελοι. Tertullianus *adverſus Praxeam* c. 3. Nullam. dominationem ita unius dico eſſe, ut non etiam per alias proximas perſonas adminiſtretur, quas ipſa proſpexerit ſibi officiales. Auguſtinus LXXXIII. *Quaeſtionum* Qu. 79. Unaquaeque res viſibilis in hoc mundo habet poteſtatem angelicam ſibi praepoſitam. Iohannes Damascenus *de orthodoxa fide* l. II. c. 3.

Vorsehung gemacht wurden, leichter entkräften zu können, denn die Engel verwalten ihr Amt nicht alle mit gleicher Sorgfalt, einige sind sogar aus dem Zustande ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abgefallen, und wirken nun dem Willen Gottes entgegen, woraus die Unordnungen und die der Gerechtigkeit nicht angemessenen Schicksale der guten und bösen Menschen erfolgen. Daher behauptet Aristoteles, die Vorsehung erstrecke sich nicht über die Himmelsregion hinaus, weil er die Ursache der Unordnung nicht erkannt hatte [89]). Nemesius dagegen bestreitet diese anthropopathische Vorstellungsweise, und behauptet, Gott sorge für Alles, für das Allgemeine und Besondere, ohne dazu Mittelpersonen zu brauchen, welches nur Unvermögen und Schwäche verrathen würde [90]).

Die Vorsehung erstreckt sich über Alles ohne Ausnahme, über das Große, wie über das Kleine, das Allgemeine, wie über das Besondere, über die leblose und lebendige Natur. Daher unterschied man die allgemeine und besondere (generalis, specialis) Vorsehung; die letzte hat die einzelnen Dinge, besonders die einzelnen vernünftigen Wesen zum Gegenstande. Darin weicht aber Hieronymus ab, welcher behauptet, daß die Vorsehung sich zwar bei den Menschen über das ganze Geschlecht, und die Individuen erstrecke, bei den Thieren aber nur auf die Gattung, nicht auf die einzelnen Thiere gehe; weil es sowohl mit der Majestät Gottes, als mit der Würde des Menschen streite, sich um so viele Kleinigkeiten zu bekümmern, und die unvernünftigen

89) Athenagoras *Legatio* p. 32. ὁ δε της ὑλης αεχων, ὡς εστι εξ αυτων των γινομενων ιδειν, εναντια τω αγαθω τα θεα επιτροπευει και διοικει, Lactantius *divin. institut.* II. c. 14.

90) Nemesius *de natura hom.* c. 44. p. 346. 350. 351.

vernünftigen Weſen mit derſelben Sorgfalt zu umfaſſen, als die Vernünftigen [91]). Nemeſius beſtreitet dieſe Meinung mit Recht als anthropopathiſch, indem er zu zeigen ſucht, daß für Gott nichts zu klein und gering ſey, und ſeine Weltregierung werde durch die Sorge für das Kleine eben ſo wenig entweihet, als die Sonnenſtrahlen, wenn ſie den Koth beſcheinen [92]).

Die Allgemeinheit der Vorſehung konnten die Kirchenväter nicht behaupten, ohne die mannigfaltigen Vorſtellungen von einem Fatum oder einer blinden Nothwendigkeit zu beſtreiten, welche ebenfalls mit der Freiheit des Menſchen zum Theile unverträglich waren. Vorzüglich beſtreitet Auguſtin das aſtrologiſche Fatum als vernunftwidrig und mit der Vorſehung ſtreitend; das ſtoiſche Fatum aber als die Freiheit des Menſchen aufhebend. Nemeſius ſtreitet zwar auch gegen das blinde Schickſal, und den aſtrologiſchen Aberglauben, er gehet aber darin ſo weit, daß er zugleich auch eine bedingte Noth-

91) Hieronymus *Commentar. in Habacuc.* c. 1. Ceterum abſurdum eſt, ad hoc Dei deducere majeſtatem, ut ſciat per momenta ſingula, quot nascantur culices, quotue moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum ſit multitudo in terra, quanti pisces in mari natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Non ſimus tam fatui adulatores dei, ut dum potentiam ejus ad ima detrahimus, in nos ipſos injurioſi ſimus, eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam eſſe dicentes.

92) Nemeſius *de natura hom.* c. 44. p. 356. *ει δε βαθυμιαν μεν επαγειν παραιτοιτο, λεγοιεν δε, μη πρεπειν θεῳ, αναξιον γαρ ειναι της τοιαυτης μακαριοτητος τον εντελεσι, και μικροις συγκαταβαινειν, και οιονει συμβιβηλεσθαι ταις ὑλικαις τε και προαιρετικαις ατοπιαις, και δια τουτο μη βαλεσθαι αγχουσι δυο παδη τα χειριστα τῳ θεῳ περιαπτοιτες, ὑπεξεσιαν, και μολυσμον.*

Nothwendigkeit der Natur angreift, und eine allgemeine Zufälligkeit der äußern Natur nicht allein der willkürlichen Handlungen annimmt. Gott, sagt er, ist über allen Zwang und Nothwendigkeit erhaben. Er ist zwar selbst der Urheber der Nothwendigkeit, indem er den Himmelskörpern eine gesetzmäßige unwandelbare Bewegung, dem Meere seine Gränzen, allen Gattungen und Arten Schranken vorgeschrieben hat, daß sie durch die Zeugung fortgepflanzt werden, ohne auszusterben. Allein er ist auch zugleich Herr und Beherrscher der Nothwendigkeit, die mit Willkür wirkende Kraft, (εξȣσια) und die freie Natur, und er thut nichts mit Naturzwang und aus gesetzlicher Nothwendigkeit. Selbst das Nothwendige ist ihm etwas Zufälliges. Um dieses zu zeigen, ließ er einmal Sonne und Mond stille stehen, den Enoch und Elias, ob sie gleich sterblich waren, lebendig in den Himmel eingehen; doch that er dieses nur einmal, um seine willkürliche Macht zu zeigen, ohne die von ihm einmal gemachte Ordnung aufzulösen [93]). Aus dem-

93) Nemesius *de natura hom.* c. 38. p. 307. ȣ γαρ ὑπ᾽ αναγκην ὁ θεος, ȣδε την βȣλησιν αυτȣ δȣλευειν αναγκη, θεμιτον ειπειν· και γαρ της αναγκης δημιȣργος εστιν· αναγκην μεν γαρ επεθηκε τοις αστροις, ὡστε αει κατα τα αυτα κινεισθαι, και την θαλασσαν περιωρισε, και τοις καθολȣ και γενικοις ὁρον αναγκαιον εθηκεν, ὁν ει βȣλονται καλειν εἱμαρμενην, δια το παντη και παντως ȣ̓τω γινεσθαι κατα αναγκην, ὡς παντα τα κατα διαδοχην εν γενεσει [ȣ] φθειρεσθαι, λογος ȣδεις· περι γαρ ονοματων ȣκ αμφισβητȣμεν προς αυτȣς· αυτος δε πασης αναγκης ȣ μονον εκτος καθεστηκεν, αλλα και κυριος και ποιητης εστιν· εξȣσια γαρ ων και φυσις εξȣσιαστικη, ȣδεν ȣτε φυσεως αναγκη, ȣτε θεσμῳ νομȣ ποιει, παντα δε εστιν αυτῳ ενδεχομενα και τα αναγκαια· και ἱνα τȣτο δειχθῃ, εστησε ποτε τον δρομον ἡλιȣ και σεληνης, των αναγκῃ φερομενων και αει ὡσαυτως εχοντων, ἱνα δειξῃ, μηδεν αυτῳ κατ᾽ αναγκην γενεσθαι, αλλα παντα κατ᾽ εξȣσιαν ενδεχομενως· ἁπαξ δε τοιαυτην ἡμεραν εποιησεν, ως επεσημηνατο και ἡ γραφη, ἱνα μονον ενδειξηται

demselben Grunde bestreitet er auch den Satz, daß die Folgen der freien Handlungen nothwendig sind: denn dann würde das Gebet größtentheils vergeblich seyn, und wir würden nur gute Entschlüsse, aber nicht einen guten Erfolg unserer Handlungen uns von der Gottheit erflehen können. Und doch beweist das Gebet gerade in dem letzten am meisten seine Kraft. Allein wir erhalten die Segnungen der Vorsehung nicht durch Nothwendigkeit, sondern zufällig 94). Nemesius nimmt also zwar eine bestimmte Naturordnung an, weil er von derselben auf die Vorsehung schließt; sie ist ihm aber bedingt und abhängig von dem freien und willkürlichen Willen der Gottheit. Augustinus scheint eben dieselbe Ansicht gehabt zu haben 95).

Da die Vorsehung die Allwissenheit Gottes voraussetzt, so entstand nothwendig die Frage: ob die Vorsehung auch vereinbar sey mit der Freiheit der vernünftigen Wesen; ob nicht dadurch, daß Gott die freien Handlungen vorausgesehen, und auf sie bei dem Plane der Welt gerechnet habe, diese Handlungen ihre

ξηται και μη διαλυση τον θεσμον, τον εξ αρχης αυτω τεθειτα της αναγκαιας των ασρων Φορας· ἑτω και τινας των ανθρωπων εν τη ζωη διαΦυλαττει, ὡς τον Ηλιον και τον Ενοχ θεντες ονταs και ὑποκειμενης ΦΘορᾶς, ἱνα δια παντων τατων την εξεσιαν αὑτε και την ακαταναγκαστον βελησιν καταυσησωμεν.

94) Nemesius *ibid.* p. 306. κατα πολυ δε διαΦερεται (ὁ Πλατων) Φασκων, εξ αναγκης τοις εΦ' ἡμιν ἑπεσθαι τα τελη· ἡμεις γαρ, κ κατ' αναγκην επαγεσθαι τα της προνοιας Φαμεν, αλλ' ειδεχομενως· ει γαρ κατ' αναγκην, πρωτος μεν, το πολυ της ευχης μερος περικοπτεται· περι μονων γαρ των αρχων των πραξεων τα της ευχης, εσαι κατ' αυτον, ὡστε κρειττω ἑλεσθαι· μετα δε το προελεσθαι, ματαια λοιπον τα της ευχης, των ἑπομενων παντως εξ αναγκης επαγομενων· ἡμεις δε και επι τατοις μαλιστα δυνασθαι την ευχην διοριζομεθα.

95) Augustinus *de Civitate Dei* l. V. c. 9.

Digitized by Google

Zufälligkeit verlieren, und nothwendig werden. Die Kirchenväter suchen nun mit allem Eifer beides mit einander zu vereinigen, weil sonst die moralische Natur des Menschen, Verdienst und Schuld, Tugend und Laster aufgehoben würde. Die meisten begnügten sich damit, das Eine wie das Andere in ihr Glaubensbekenntniß aufzunehmen [96]). Augustin war aber der erste, der als ein subtiler Denker die Schwierigkeit für die Speculation bemerkte, und sie zu lösen suchte. Wenn Gott die freien Handlungen mit Gewißheit voraussiehet, so scheint dieses mit dem Wesen der freien Handlungen zu streiten, so wie eben dieses nicht gestattet, daß sie vorausgesehen werden können. Auf diese Schwierigkeit hatte ihn vornehmlich eine Stelle des Cicero, der darum die Divination läugnet, weil die Zufälligkeit nicht vorhergesehen werden kann, aufmerksam gemacht [97]). Da Augustinus die Allwissenheit nicht aufgeben konnte, weil sie eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist, so blieb ihm nichts anders übrig, als zu zeigen, daß die Allwissenheit so wenig die Freiheit der Handlungen aufhebe, als die letzte die Allwissenheit. Es kann nichts geschehen, ohne daß eine wirkende Ursache vorausgegangen ist. Auch die zufälligen Ursachen sind wirkende Ursachen, aber uns verborgen, daher man sie besser verborgene (latentes) nennen würde, und wir schreiben sie theils dem Willen Gottes, theils dem Willen gewisser Geister zu. Es kann nur dasjenige vorausgesehen werden, was in einer bestimmten Reihe und Ordnung von Ursachen liegt, oder was einen ursachlichen Zusammenhang hat. Nun ist aber unser Wille selbst mit in der Ordnung der Ursachen, welche für Gott bestimmt und ein Gegenstand

96) Augustinus *de Civitate Dei* l. V. c. 9. religiosus autem animus utrumque elegit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat.

97) Augustinus l. c. Cicero *de divinatione* l. II. c. 7.

Digitized by Google

genſtand des göttlichen Vorherwiſſens iſt. Inſofern alſo Gott alle Urſachen vorausgewußt hat, iſt ihm unſer Wille als Urſache unſerer Handlungen nicht verborgen geweſen. Auch hängt ja die ganze Reihe von Urſachen von Gott dem Urheber der Natur ab. Denn es giebt zweierlei Urſachen, natürliche und freie (naturales et voluntariae). Zu den letzten gehört der Wille Gottes, der Engel, der Menſchen und der Thiere, wenn man nämlich die vernunftloſen Begehrungen und Bewegungen der letzten dahin zählen kann. Der Wille des Urhebers der Natur, und der vorſtellenden Weſen, des Geiſtes des Lebens (ſpiritus vitae) iſt die einzige wirkende Urſache alles deſſen was geſchiehet. Ihm iſt der Wille aller erſchaffenen Geiſter unterworfen, weil ſie alle ihr Vermögen nur von ihm haben. Gott iſt die Urſache der Dinge, welche wirkt, ohne gewirkt zu ſeyn. Alle erſchaffene Geiſter, vorzüglich die vernünftigen, ſind wirkende und gewirkte Urſachen. Die körperlichen Urſachen, welche mehr gewirkt werden, als ſelbſt wirken, ſind nicht unter die wirkenden Urſachen zu zählen, weil ſie nur das können, was der Wille des Geiſtes aus ihnen macht. Wie ſollte alſo die Reihe von Urſachen, welche Gott als beſtimmt vorausſiehet, machen, daß unſere Freiheit aufgehoben werde, da unſer Wille ſelbſt eine wichtige Stelle in der Reihe der Urſachen einnimmt [98])? Unſer Wille vermag ſo viel, als Gott wollte

98) Auguſtinus l. c. Non eſt autem conſequens, ut, ſi Deus certus eſt omnium ordo cauſarum, ideo nihil ſit in noſtrae voluntatis arbitrio. Et ipſae quippe noſtrae voluntates in cauſarum ordine ſunt, qui certus eſt Deo, ejusque praeſcientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum cauſae ſunt. Atque ita qui omnes rerum cauſas praeſcivit, profecto in eis cauſis etiam noſtras voluntates ignorare

wollte und voraus wußte; was er daher wirken kann und wird, das kann und wird er mit der größten Gewißheit wirken, weil es derjenige vorher gewußt hat, der ſich in ſeinem Vorherwiſſen nicht täuſchen kann 99). Daß hierdurch

rare non potuit; quas noſtrorum operum cauſas eſſe praeſcivit. — Ac per hoc colligitur, non eſſe cauſas efficientes omnium, quae fiunt, niſi voluntarias illius naturae ſcilicet, quae ſpiritus vitae eſt, — Spiritus ergo vitae, qui viviſicat omnia, creatorque omnis corporis et omnis creati ſpiritus, ipſe eſt Deus utique ſpiritus non creatus. In ejus voluntate ſumma poteſtas eſt, qui creatorum ſpirituum voluntates bonas adjuvat, malus judicat, omnes ordinat, et quibusdam tribuit poteſtatem, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator eſt, ita omnium poteſtatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non ſunt, quoniam contra naturam ſunt, quae ab illo eſt. Corpora igitur magis ſubjacent voluntatibus, quaedam noſtris, quaedam vero angelorum; ſed omnia maxime dei voluntati ſubdita ſunt. Cui etiam voluntates omnes ſubjiciuntur, quia non habent poteſtatem, niſi quam ille concedit. Cauſa itaque rerum, quae facit nec fit, Deus eſt. Aliae vero cauſae et faciunt et fiunt, ſicut ſunt omnes creati ſpiritus et maxime rationales. Corporales autem cauſae, quae magis fiunt quam faciunt, non ſunt inter cauſas efficientes annumerandae, quoniam hoc poſſunt, quod ex ipſis faciunt ſpirituum voluntates. Quomodo igitur ordo cauſarum, qui praeſcienti certus eſt deo, id efficit, ut nihil ſit in noſtra voluntate, cum in ipſo cauſarum ordine magnum habeant locum noſtrae voluntates.

99) Auguſtinus *ibid.* Quapropter et voluntates noſtrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit et praeſcivit; et ideo quidquid valent, certiſſime valent, et quod facturae ſunt ipſae, omnino facturae ſunt, quia valituras atque facturas ille praeſcivit, cujus praeſcientia falli non poteſt.

Digitized by Google

durch die eigentliche Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt werde, ist offenbar, denn diese besteht eben in der Natur der freien Willenshandlung, daß sie durch nichts anderes, als durch den Willen selbst bestimmt ist, daß sie daher geschehen und unterlassen werden kann, nach dem bloßen Belieben des wollenden Subjects, und daß von jeder Handlung das Gegentheil gleich möglich und in der Natur des Willens gegründet zu seyn scheint. Es scheint daher unbegreiflich, daß ein vorstellendes Wesen eine in dem Belieben eines fremden Willens gegründete Handlung voraussehen könne. Zu dem scheint Augustinus, der die Gottheit fast zur allein wirkenden Ursache macht, die Spontaneität und Freiheit der vernünftigen Wesen gar sehr einzuschränken, daß es unbestimmbar ist, wie viel davon übrig bleibt.

Die letzte Frage: woher das Böse in der Welt? Wie läßt es sich mit der Vorsehung, mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes vereinigen? wurde ebenfalls, wie man nicht anders erwarten kann, von den Kirchenvätern mit großem Eifer untersucht. Was die Philosophen der Griechen und Römer darüber gesagt hatten, das benutzten sie zwar, und sie mußten daher in manchen Resultaten mit denselben zusammenstimmen. Allein durch einige Lehren des Christenthums sowohl als durch den Manichäismus, war der Standpunct und die Ansicht von dem Problem geändert worden, und sie mußten daher auf manche neue Aussichten und Resultate kommen. Wenn sie auch mit den Philosophen darin übereinstimmten, daß sie den Grund des Bösen nicht in die Gottheit setzten, so konnten sie doch nicht mit dem größten Theile derselben das Böse aus der Materie ableiten, und sie waren daher genöthiget einen andern Ausweg zu suchen, auf welchem sie der Theodicee der Stoiker und des Leibnitz am nächsten kamen.

Da

Da die Manichäer und einige gnostische Parteien behaupteten, die Welt, welche so viel Unvollkommenheiten und Mängel habe, könne nicht von Gott, als dem vollkommensten Wesen, sondern von einem unvollkommnen Geiste, und das Böse in derselben müsse von einem bösen Grundwesen herrühren; da die Kirchenväter diese Lehre bestritten und behaupteten, daß Gott der einzige Urheber der ganzen Welt und die reine Urquelle alles Guten sey, aus welcher nichts Böses herkommen könne: so blieb ihnen kein anderer Ausweg übrig für die Theodicee, als entweder zu zeigen, daß das Böse nur scheinbar sey, oder daß es nur in einer Verneinung und Mangel bestehe, oder daß es nothwendig und unzertrennlich von der besten Welteinrichtung, oder daß es endlich eine zufällige Folge derselben sey, und daß also Gott das Böse zwar nicht als Böses, aber doch als nothwendig, damit das Gute wirklich werde, gewollt oder als zufällig nicht gewollt, aber aus andern weisen Zwecken zugelassen habe.

Alle Kirchenväter unterschieden das physische Uebel und das moralische Böse. Dieses letzte betrachten einige als das einzige Böse, wie die Stoiker thaten; alles übrige, was die Menschen dafür halten, als Armuth, Krankheit, Tod, sey es nur dem Scheine nach [100]).

Als nothwendig betrachtet das Böse Lactanz. Die Welt, sagt er, ist aus entgegengesetzten und streitenden Dingen, aus Licht und Finsterniß, Leben und Tod zusammengesetzt. Dieses gilt von der physischen, wie von der moralischen Welt. Denn die Tugend könnte nicht unterschieden werden, wenn es nicht ihr entgegengesetzte Laster gäbe, sie könnte nicht vollkommen

100) Basilius *Homilia quod Deus non sit auctor peccati.* Nemesius *de natura hominis* c. 44. p. 352.

kommen ſeyn, wenn ſie nicht durch das Entgegengeſetzte geübt würde. Wir können die Beſchaffenheit des Guten nur aus dem Böſen, und das Böſe aus dem Guten erkennen. Gott hat daher das Böſe nicht ausgeſchloſſen, damit die Tugend möglich wäre. Denn wenn die Tugend darin beſteht, mit dem Böſen und dem Laſter muthig zu kämpfen, ſo iſt einleuchtend, daß keine Tugend ſeyn kann, wenn nicht das Böſe und das Laſter vorhanden iſt. Damit nun die Tugend mit dieſem ſtreiten, und daher vollkommen werden könne, ließ Gott das ihr Entgegengeſetzte ſtehen. Wie wäre die Geduld ihrem Weſen und ſelbſt ihrem Namen nach möglich, wenn nichts zu dulden wäre? Wie würde die der Gottheit allein ſich weihende Frömmigkeit Lob verdienen, wenn kein Weſen da wäre, welches von Gott abtrünnig zu machen ſuchte? Daher geſtattete Gott, daß es mehrere mächtigere Ungerechte gäbe, damit ſie zum Böſen zwingen könnten, und damit die Tugend durch ihre Seltenheit einen deſto größeren Werth erhielt [101]);

Die meiſten Kirchenväter behaupten, daß Gott das Böſe weder wolle, noch hervorbringe, ſondern nur zulaſſe, daß es alſo zwar nicht durch den Willen Gottes, aber auch nicht ohne denſelben erfolge. Was erſtens das moraliſche Böſe betrift, ſo erklären

101) Lactantius *divin. Inſtitut.* l. II. c. 8. 12. l. V. c. 7. Virtutem aut cerni non poſſe, niſi habeat vitia contraria: aut non eſſe perfectam, niſi exerceatur adverſis. Hanc enim Deus bonorum ac malorum voluit eſſe diſtantiam, ut qualitatem boni ex malo ſciamus, item mali ex bono; nec alterius ratio ſublato altero conſtare poteſt, Deus ergo non excluſit malum, ut ratio virtutis conſtare poſſet. — Quomodo laudem mereretur devota Deo ſuo fides; niſi eſſet aliquis, qui a Deo vellet avertere? Nam ideo potentiores eſſe injuſtos permiſit, ut cogere ad malum poſſent; ideo plures, ut virtus eſſet pretioſa, quod rara eſt.

ren sie dasselbe theils aus der Freiheit des Menschen, theils aus der Wirksamkeit des Teufels und der bösen Geister. Das letzte behauptete unter andern Tertullian [102]). Aber mit Recht suchen die Andern den Ursprung des moralischen Bösen in der Freiheit und dem Mißbrauch derselben. Gott gab den Menschen Vernunft und Freiheit, damit sie der Tugend fähig wären, und ihre Tugend als eine durch Selbstthätigkeit erworbene Vollkommenheit einen größern Werth hätte, und damit sie durch Tugend der ewigen Glückseligkeit theilhaftig würden. Aber nicht alle Menschen machen einen guten Gebrauch von der Freiheit. Viele wählen das Böse anstatt des Guten, sie übertreten die göttlichen Gebote, und sündigen. Gott konnte diesen Mißbrauch nicht hindern, denn sonst hätte er auch den Menschen nicht die Freiheit und die Anlage zur Tugend geben können. Gott läßt also das Böse, das nicht verhindert werden konnte, ohne eine größere Vollkommenheit zu verhindern, zu; seine Strafgerechtigkeit weiß aber sowohl dasselbe einzuschränken, als auch zum Guten zu wenden [103]). Das physische Uebel leiten einige Kirchenväter vom Teufel, dem Gott zugelassen habe die Menschen durch Leiden zu prüfen, von der Nachlässigkeit der Engel, welchen Gott die Aufsicht über die einzelnen Dinge anvertrauet habe, von der Sünde, weil die Thiere und andere Dinge schlechter geworden, nachdem die Menschen gefallen sind, ab [104]). Weit allgemeiner ist aber die Ansicht, das physische Uebel als Strafe für die

102) Tertullianus *adversus Marcionem* l. II. c. 14. *de testimonio animae* c. 3.

103) Origenes *contra Celsum* l. IV. *de principiis* l. II. c. 9. Clemens Alexandrin. *Stromat.* l. IV. p. 602. l. I. p. 367. seq.

104) Justinus *Apologia major.* p. 46. 47. *Apolog. minor* p. 94. Athenagoras *Legatio* p. 31. 32. Theophilus *ad Autolycum* l. II. §. 27.

die Sünde, als Beſſerungsmittel, wodurch die Menſchen auf den Weg der Tugend und der wahren Glückſeligkeit, den ſie verlaſſen haben, zurück geführt werden ſollen, zu betrachten. Der allgemeinen Lehre der chriſtlichen Kirche, daß Gott nicht Urheber des Böſen ſey, ſetzten die Manichäer den Schluß entgegen, daß Gott, wenn er Schöpfer der ganzen Welt iſt, auch Urheber und Schöpfer des Böſen ſeyn müſſe. Dieſem Einwurf ſetzen die Kirchenväter die Behauptung entgegen, das Böſe ſey keine Subſtanz, und überhaupt nichts Wirkliches, ſondern nur eine Abweſenheit des Guten, und alſo in der That ein Nichts [105]).

Kein Kirchenvater aber hatte mehr Intereſſe bei der Theodicee, als Auguſtinus, der in ſeiner Jugend ſelbſt ein eifriger Anhänger des Manichäismus geweſen war, und bei reiferem Verſtande denſelben verlaſſen hatte, weil ihm dieſe Lehre zu ſeicht und ungereimt vorkam. Dazu kam noch, daß er unter allen Kirchenvätern nächſt Origenes am meiſten dahin ſtrebte, die chriſtliche Glaubenslehre mit der Vernunft zu vereinigen, und dieſes Aufſuchen der Vernunftgründe nicht ohne philoſophiſchen Geiſt betrieb. Seine Theodicee beruhet auf folgenden Sätzen. Von Gott kann nichts als Gutes kommen, denn er iſt das vollkommenſte Weſen, und für die ganze Geiſterwelt das höchſte Gut. Denn was man ſich immer außer Wahrheit und Tugend als gut vorſtelle, ſo iſt dieſes

105) Athanaſius *contra gentes* Op. I. I. p. 6. δυναται γαρ (ανθρωπος) ωσπερ προς τα καλα νευειν, ουτω και προς τα κακα αποστρεφεσθαι — ουτα δε εστι τα καλα, εκ ουτα δε τα φαυλα· ουτα δε φημι τα καλα, καθοτι εκ τε οντος θεε τα παραδειγματα εχει, εκ ουτα δε τα κακα λεγω, καθοτι επινοιαις ανθρωπων εκ ουτα κιαπεπλασθαι. Baſilius *Homilia quod Deus non ſit auctor peccati.* Auguſtinus *de civitate dei* l. XI. c. 9. mali enim nulla natura eſt, ſed amiſſio boni mali nomen accepit c. 22.

Digitized by Google

dieſes immer ein veränderliches und bloß ſubjectives Gute; Wahrheit und Tugend aber, welche allein ein vernünftiges Weſen glückſelig machen können, ſind unveränderliche und gemeinſchaftliche Güter. Denn Wahrheit iſt die Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen durch die Vernunft, und Tugend iſt der gute Wille das zu thun, was nicht etwa durch bürgerliche Geſetze, ſondern an ſich recht iſt. Gott iſt die ewige Wahrheit und das ewige Geſetz des Rechts. Alle Glückſeligkeit vernünftiger Weſen beſtehet daher in dem freien Streben nach dem höchſten Gute, welches Gott iſt, und in dem ſicheren unveränderlichen Beſitze deſſelben. Alle Menſchen wollen zwar die Seligkeit, aber nicht alle wollen den einzigen Weg, der dazu führet, nämlich das Rechtthun, welches von der Seligkeit unzertrennlich und das Mittel iſt, derſelben würdig zu werden. Denn dieſes iſt das ewige unveränderliche Geſetz, daß in dem Wollen das Verdienſt, in der Seligkeit und dem Elend Belohnung und Beſtrafung beſtehe [106]). Gott wollte daher, daß nach jener ewigen unveränderlichen Ordnung alle Menſchen nach Verdienſt und Würdigkeit ſelig würden, und er gab allen, was die unumgängliche Bedingung dazu iſt, Vernunft und freien Willen

106) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. I. c. 14: Nam illi, qui beati ſunt, quos etiam bonos eſſe oportet, non propterea ſunt beati, quia beate vivere voluerunt, nam hoc volunt etiam mali; ſed quia recte vivere volunt, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum eſt, quod miſeri homines non adipiscantur, quod volunt, id eſt beatam vitam. Illud enim, cui comes eſt, et ſine quo ea nemo dignus eſt, nemoque aſſequitur, recte ſcilicet vivere, non itidem volunt. Haec enim aeterna lex illa — incommutabili ſtabilitate firmavit, ut in voluntate meritum ſit, in beatitudine autem et miſeria praemium atque ſupplicium.

Willen. Der Menſch kann aber von dem freien Willen einen guten und einen böſen Gebrauch machen; er kann mit freiem Entſchluſſe nach dem höchſten Gute durch Tugend ſtreben, und dieſem alle irdiſche, veränderliche und vergängliche Güter nachſetzen, aber auch mit Verachtung des Ewigen, was die Vernunft durch ſich ſelbſt erkennt und genießt und was ſie nicht verlieren kann, wenn ſie es wahrhaft liebt, die zeitlichen, vergänglichen, auf Sinnlichkeit beruhenden Güter als ihr höchſtes und würdigſtes Ziel ergreifen. In jener Richtung des vernünftigen Weſens zu dem Ewigen und Unveränderlichen beſteht das Rechthandeln, und die Würdigkeit der Seligkeit; in dieſer Abziehung von demſelben das Böſehandeln, das Verſchulden der Unglückſeligkeit [107]). Der

107) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas ergo adhaereus communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipſa ſit medium quoddam bonum. Voluntas autem averſa ab incommutabili et communi bono et converſa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum ſuae poteſtatis vult eſſe. Ad exterius, cum aliorum propria vel quaecunque ad ſe non pertinent, cognoscere ſtudet. Ad inferius, cum voluptatem corporis diligit. Atque ita homo ſuperbus, et curioſus, et laſcivus effectus, excipitur ab alia vita, quae in comparatione ſuperioris vitae, mors eſt, quae tamen regitur adminiſtratione divinae providentiae, quae congruis ſedibus ordinat omnia, et pro meritis ſua cuique diſtribuit. Ita fit, ut neque illa bona, quae a peccantibus appetuntur, ullo modo mala ſint, neque ipſa voluntas libera, quam in bonis quibusdam mediis numerandam eſſe comperimus, ſed malum ſit averſio ejus ab incommutabili bono et converſio ad mutabilia bona; quae tamen averſio et converſio, quoniam non cogitur, ſed eſt voluntaria, digna et juſta eam miſeriae poena ſubſequitur.

Digitized by Google

Der freie Wille ist an sich weder böse noch gut, sondern etwas mittleres, er wird nur gut oder böse durch die Richtung. Aber gleichwohl kann ohne den freien Willen kein Mensch gut und selig werden. Darum ist es doch ein Geschenk Gottes, und ein Gut, wenn es gleich erst durch den Gebrauch, den der Mensch von demselben macht, etwas Gutes oder Böses wird. Der Mißbrauch konnte nicht verhindert werden; aber Gott hat ihn nur zu dem guten Gebrauche gegeben [108]). Wenn man aber nun fragt: woher diese Entfernung des Willens von Gott als dem höchsten Gute, so kann man nicht sagen, daß sie von Gott herrühre; denn sonst wäre es nicht Sünde, und könnte nicht bestraft werden. Aber woher sonst? Diese Frage ist unbeantwortlich. Denn es giebt keine fremde Ursache von der Richtung des freien Willens, und man kann daher auch nicht wissen, was Nichts ist [109]). Man kann nie über den Willen als Ursache des Wollens hinausgehen,

108) Augustinus *ibid.* l. II. c. 1. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim, quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam Deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere.

109) Augustinus *ibid.* l. II. c. 20. Sed tu fortasse quaesiturus es, quoniam movetur voluntas, cum se avertit ab incommutabili bono ad mutabile bonum, unde ei iste motus exisiat, qui profecto malus est, tamesi voluntas libera, quia sine illa nec recte vivi potest, in bonis numeranda sit. Si enim motus iste, id est aversio voluntatis a domino deo, sine dubitatione peccatum est, num possumus autorem peccati deum dicere? Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi, si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera respondero. Sciri enim non potest, quod nihil est.

Digitized by Google

gehen, und noch eine höhere Urſache aufſuchen. Man käme nie an das Ziel der Nachforſchung, weil man von jeder Urſache des Willens wieder eine neue fordern würde. Wenn wir außer dem Willen die Urſache des Willens finden wollten, ſo müßte dieſe entweder ſelbſt wieder ein Wille oder eine von dem Willen verſchiedene Urſache ſeyn. Allein in dem letzten Falle erklärt man nicht die Sünde, welche nur in einem freien Willen und der Zurechnung fähigen Weſen ſeinen Grund haben kann. In dem erſten Falle aber iſt es ſo gut, als wenn man gleich bei dem erſten Willen ſtehen geblieben wäre. Der Wille iſt alſo die einzige Urſache der Sünde; er kann nicht gezwungen werden von einer fremden Urſache; wohl überredet und beſtimmt; dann iſt es aber immer die eigne Schuld des Wollenden, der, wenn er gewollt hätte, nicht würde der Einwirkung einer fremden Urſache nachgegeben haben. Es iſt immer der Wille, und eine der Natur nicht gemäße Begierde, die Wurzel des Böſen und man kann die Natur deswegen nicht anklagen. Denn der der Natur gemäße Wille würde nicht das Böſe wollen [110]) Man könnte

110) Auguſtinus *ibid.* l. III. c. 9. Cave enim putes, quicquam potuiſſe dici verius, quam id, quod dictum eſt, radicem omnium malorum eſſe avaritiam, hoc eſt, plus velle, quam ſat eſt. — Haec autem avaritia cupiditas eſt, cupiditas porro improba voluntas eſt. Ergo improba voluntas malorum omnium cauſa eſt. Quae ſi ſecundum naturam eſſet, conſervaret utique naturam, nec ei pernicioſa eſſet, et ideo non eſſet improba. Unde colligitur, radicem omnium malorum non eſſe ſecundum naturam, quod ſufficit adverſus omnes, qui volunt accuſare naturas. Tu autem ſi huius radicis cauſam requiris, quomodo erit iſta radix omnium malorum? Illa enim erit, quae cauſa huius eſt, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipſius cauſam quaeſiturus es, et quaerendi nullum habebis modum. Sed quae tandem eſſe poterit

könnte aber noch fragen, warum mußte Gott die Menschen, von denen er doch vorausgesehen hat, daß sie einen übeln Gebrauch von der Freiheit der Willkür machen und sündigen würden, warum mußte er überhaupt unvollkommne Wesen schaffen? Wäre die Welt nicht weit vollkommener, ohne allen Tadel und Fehler gewesen, wenn er nur vollkommne Wesen geschaffen, und daraus das Weltganze zusammen gesetzt hatte? Konnte nicht Gott den Menschen einen höhern Grad von Vollkommenheit geben, sie auf einen höhern Standpunct stellen, wodurch ihr Sündigen wäre verhütet worden? — Die Vollkommenheit des Ganzen erfordert, daß alle mögliche Wesen in allen verschiedenen Graden unterschieden hervorgebracht wurden. Darum konnten die Wesen nicht vollkommen gleich seyn. Es durfte nichts fehlen, was den untersten Grad in der Stufenleiter einnimmt, und keine Abstufung bis an das vollkommenste Wesen, welches Gott ist, übersprungen werden. Dieses Gesetz gilt nicht allein von der leblosen, sondern auch von der lebenden Welt. Auch die weniger vollkommenen Seelen, welche fehlen und sündigen können, gehörten zu dem vollständigen All. Wenn die Vollkommenheit des Ganzen nicht möglich war, ohne Sünde und Elend, weil die menschlichen Seelen nur aus dem Zustande des Elends in den Zustand der Seligkeit übergehen können, so machte auch das Elend einen nothwendigen Bestandtheil der Vollkommenheit des Ganzen aus. Doch sind nicht sowohl die Sünden, als die Seelen, welche sündigen können, zur Vollkommenheit des Ganzen erforderlich, und darum können

ante voluntatem causa voluntatis? Aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ista voluntatis non receditur: aut non est voluntas et peccatum nullum habet. Aut igitur ipsa voluntas est prima causa peccandi, aut nullum peccatum est prima causa peccandi.

Digitized by Google

nen auch die Sünden ohne Ungerechtigkeit beſtraft werden [111]).

Man ſiehet, wie Auguſtinus beſtändig zwiſchen einem phyſiſchen und moraliſchen Optimismus hin und her ſchwankt, meiſtentheils zwar dem letzten einen Vorzug einräumt, aber doch auch dann, wenn er ins Gedränge kommt, jenen wieder hervorziehet. Außer der unauflöslichen Schwierigkeit, welche in dem Gegenſtande

111) Auguſtinus *liber* XXXXIII. *quaeſtionum* Q. 41. *de libero arbitrio* III. c. 9. Sed de illis luminibus ſimilitudo adhibita id docet, ut quemadmodum corporum differentias contemplando, videns alia clariora, injuſte petis auferri, quae obſcuriora conſpexeris, aut clarioribus adaequari; ſed ad perfectionem univerſitatis referens omnia, quanto magis minusve inter ſe clara ſunt, tanto magis cernis eſſe omnia; nec tibi occurrit perfecta univerſitas, niſi ubi majora ſic praeſto ſunt, ut minora non deſint. Sic etiam differentias animarum cogites, in quibus hoc quoque invenies, ut miſeriam, quam doles, ad id quoque valere cognoscas, ut univerſitatis perfectioni nec illae deſint animae, quae miſerae fieri debuerunt, quia peccatrices animae eſſe voluerunt. Tantumque abeſt, ut deus tales facere non debuerit, ut etiam ceteras creaturas laudabiliter fecerit longe inferiores animis miſeris. Sed adhuc videtur minus intelligens, quod dictum eſt, habere quod contradicat. Dicit enim: ſi univerſitatis perfectionem complet etiam noſtra miſeria, defuiſſet aliquid huic perfectioni, ſi beati ſemper eſſemus. Quapropter ſi ad miſeriam niſi peccando non pervenit anima, etiam peccata noſtra neceſſaria ſunt perfectioni univerſitatis, quam condidit deus. Quomodo ergo juſte peccata punit, quae ſi defuiſſent, creatura ejus plena et perfecta non eſſet. Hic reſpondetur, non ipſa peccata vel ipſam miſeriam perfectioni univerſitatis eſſe neceſſaria, ſed animas, in quantum animae ſunt, quae ſi velint, peccant, ſi peccaverint, miſerae fiunt.

stande selbst liegt, hat Augustinus durch manche Behauptungen seiner Theodicee selbst mehr, als er selbst dachte, geschadet. Seine Lehren von der Erbsünde, von der Gnade und Gnadenwahl können nicht mit dem Gedanken, daß die höchste Vollkommenheit des Ganzen, und vorzüglich die sittliche Vollkommenheit der vernünftigen Wesen, eine moralische Weltordnung, der Entzweck der Gottheit sey, vereiniget werden. Wenn Gott das geistige Licht ist, welches jeden Geist erleuchtet, wodurch er weise und gut wird, wenn das Böse nichts anderes ist, als eine Beraubung jenes Urlichtes, die geistige Finsterniß, wie er anderswo behauptet [112]); so ist doch der letzte Grund des Bösen in Gott zu suchen, indem er in dem Grade erleuchten entweder nicht will oder nicht kann, daß der endliche Geist weise und selig werde. Denn daß es in dem Willen der endlichen Geister liege, sich zu Gott hin oder von demselben abzuwenden, wodurch sie erleuchtet oder verfinstert, gut oder böse werden, dieses wird Augustin keinem

112) Augustinus *de civitate dei* l. XI. c. 9. Lumen quippe verum, quod illuminat omnem hominem in hunc mundum venientem, hoc illuminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in seipso, sed in deo, a quo si avertitur angelus, fit immundus, sicut sunt omnes, qui vocantur immundi spiritus, nec jam lux in domino, sed in seipsis tenebrae, privati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est, sed amissio boni, mali nomen accepit. c. 10. Ut non inconvenienter dicatur, sic illuminari animam incorpoream luce incorporea simplicis sapientiae dei, sicut illuminatur aeris corpus luce corporea et sicut aer tenebrascit ista luce destertus. Nam nihil sunt aliud quae dicuntur locorum quorumcunque corporalium tenebrae, quam aer carens luce; ita tenebrascere animam sapientiae luce privatam. *de libero arbitrio* l. II. c. 12.

Digitized by Google

nem Denkenden einwenden: denn die Weisheit begehren ist der Anfang der Weisheit, und wenn diese nicht ohne göttliche Erleuchtung möglich ist, so muß auch das Verlangen nach Weisheit aus derselben Quelle kommen, und wo es sich nicht einfindet, da fehlt der gehörige Grad von Erleuchtung. Daher behauptet auch Augustin in dem Pelagianischen Streite ganz consequent, daß der Mensch ohne höheren Bestand nichts gutes durch sich selbst wollen und vollbringen könne.

Die Lehre von dem Geisterreich, von den guten und bösen Engeln, erhielt mit der Ausbildung der kirchlichen Dogmatik eine große Erweiterung. Denn in den Schriften des alten und neuen Testaments fanden die Kirchenväter mancherlei Vorstellungen von den guten und bösen Engeln, an deren Wahrheit sie um so weniger zweifeln konnten, je mehr sie von dem göttlichen Ursprunge jener Schriften überzeugt waren, und je weniger sie durch die Grundsätze einer gesunden Auslegungskunst unterstützt in den Reden Jesus Accommodationen von Lehren unterscheiden konnten. Diese Vorstellungen verbanden sich nun bald mit mehreren Dogmen der Kirche, z. B. von der Vorsehung, von dem Ursprunge des Bösen, und erhielten dadurch eine Wichtigkeit, daß man manche schwierige Frage dadurch glaubte beantworten zu können, z. B. die Frage, wie es gekommen, daß der Mensch, unerachtet er von Gott geschaffen und ursprünglich gut gewesen, dennoch von Gott abgefallen und böse geworden sey; warum das Böse, die Sünde in der Welt fortdauere und eine so große Herrschaft behaupte, da doch Gott, der allmächtig, höchst weise und gütig sey, die Welt erhalte und regiere. Es kam dazu noch der natürliche Hang des Menschen zur Speculation, der hier seine Rechnung fand. Denn so sehr auch die Kirchenväter bemüht gewesen waren, die Lehre von der Gottheit zu erschöpfen, und so sehr auch der Glaube an die göttliche Offenbarung hierbei zu statten

kam, so drängte sich doch die Ueberzeugung von der Unbegreiflichkeit des Gegenstandes immer bald dunkler, bald deutlicher hervor. Desto erwünschter war die Lehre von den Engeln, als Wesen, welche von Gott erschaffen und abhängig, daher nicht so unerforschlich seyn konnten, als das ewige, unerschaffne Urwesen, ob sie gleich auf der andern Seite als Glieder des unsichtbaren Geisterreichs willkommene Aussichten in das Reich des Uebersinnlichen eröffnen zu wollen schienen. Ueberhaupt bietet uns die Geschichte die Bemerkung dar, daß es Zeitperioden giebt, wo der menschliche Geist mit Vernachlässigung dessen, was ihm nahe liegt, und was sein Interesse auf sich ziehen sollte, lieber in unbekannten und ihm ganz unzugänglichen Reichen auf Eroberungen ausgeht, weil der wahre wissenschaftliche Geist gesunken ist und ein üppiges Phantasiren an die Stelle des Philosophirens tritt. Aus derselben Ursache war auch die Dämonenlehre unter den Platonikern nach Christi Geburt mehr in Aufnahme gekommen [113]). Die Bekanntschaft der Kirchenväter mit den Philosophemen der Alexandriner und die Billigung und Aufnahme, welche die letzten zum Theil bei den ersten fanden, wirkte in Verbindung mit dem Zeitgeiste zusammen, der Lehre von den Engeln bei den Kirchenvätern einen weit größeren Werth zu geben, als sie in den neuern Zeiten hat, nachdem man theils die Folgen von dem Einflusse derselben auf die Kenntniß der Natur und das praktische Leben aus Erfahrung kennen gelernt, und das vergebliche einer auf das Uebersinnliche Jagd machenden phantasirenden Vernunft allmälig immer mehr einsah.

Wir wollen aus dieser Lehre nur einige Puncte herausheben, um die Tendenz der Speculation davon kenntlich zu machen.

Die

113) Man sehe 5 B. S. 223. 257. 6 B. S. 259.

Die Engel ſind geiſtige mit einem Körper verſehene Weſen. Dieſes iſt die allgemeine Meinung aller Kirchenväter [114]). Die Immaterialität betrachten ſie als eine Eigenſchaft und einen Vorzug, welcher nur allein dem Schöpfer zukomme, und halten deswegen die Engel für Weſen, welche eines Theils aus einem unkörperlichen Geiſte, den ſie von Gott erhalten haben, und durch welchen ſie Gott ohne Aufhören ſchauen, andern Theils aus einem Körper beſtehen, der aber viel feiner als der menſchliche Körper und von ätheriſcher und feuriger Natur iſt. Sie fanden in einigen Stellen der Bibel einen unumſtößlichen Beweis dafür [115]). Da indeſſen wenige Kirchenväter ſtrenge Begriffe von der Geiſtigkeit haben, ſo dürfen wir dieſe auch nicht allezeit bei dieſer Lehre erwarten. Lactanz iſt der einzige der nicht allein weiß, daß die Engel von Gott geſchaffen worden, ſondern auch die Art und Weiſe dieſer Schöpfung ſo beſchreibt, als wenn er dabei zugegen geweſen wäre. Die Engel ſind nämlich als ſtille Aushauchungen (taciti ſpiritus) aus Gott hervorgegangen, dagegen der Logos aus dem Munde Gottes mit Stimme

114) Origenes *de principiis* I. c. 6. Damascenus *de orthodoxa fide* II. c. 3. ασωματος δε λεγεται (αγγελος) και αϋλος, ὁσον προς ἡμας και γαρ συγκρινομενην προς θεον τον μονον ασυγκριτον, παχυ τε και ὑλικον ἑυρισκεται· μονον γαρ ὁντως αϋλον το θειον εστι και ασωματον.

115) Fulgentius Ruſpenſis *de trinitate* c. 8. Plane ex duplici angelos eſſe ſubſtantia adſerunt magni et docti viri, id eſt, ex ſpiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus adparent, adprobantes hoc ex illo loco Pſalmi, ubi dicit: qui facit angelos ſuos ſpiritus et miniſtros ſuos ignem urentem. Auguſtinus *de diverſis quaeſtionib.* 83. Qu. 47. angelica corpora, qualia nos habituros ſperamus, lucidiſſima et aetherea eſſe credendum eſt.

Digitized by Google

Stimme und Laut. Denn jene waren zum Dienste Gottes, dieser zur Mittheilung der göttlichen Lehre bestimmt [116]).

Die Bestimmung der Engel ist, daß sie der Gottheit bei der Regierung der Welt dienen. Sie hat nämlich den Engeln die Aufsicht über einzelne Theile der Welt übertragen, und sich nur die Oberaufsicht und die Sorge für das Ganze vorbehalten. Es giebt daher Engel, welche über die einzelnen Himmelskörper, über die Erde, über einzelne Länder und Völker derselben, über einzelne christliche Gemeinden, über das Wasser, das Feuer, die Erde gesetzt sind. Nach Origenes hat Raphael die Aufsicht über die Kranken, Gabriel über die Kriege, Michael über das Gebet. Augustinus glaubt, daß jedes einzelne Ding einen Engel zum Aufseher habe; daß er über dasselbe theils nach Belieben, theils nach den Gesetzen des Ganzen disponiren könne [117]). Nach Clemens von Alexandrien gewähret Gott den Menschen viele Wohlthaten

116) Lactantius *divinar. institut.* l. IV. c. 8. Sed tamen quoniam spiritus et sermo diversis partibus proferuntur, siquidem spiritus naribus, ore sermo procedit: magna inter hunc dei filium et ceteros angelos differentia. Illi enim ex deo taciti spiritus exierunt, quia non ad doctrinam dei tradendam, sed ad ministerium creabantur. Ille vero cum sit et ipse spiritus, tamen cum voce et sono ex dei ore processit, sicut verbum.

117) Augustinus *liber octoginta quaestion.* Q. 79. Omnis anima partim privati cujusdam juris sui potestatem gerit, partim universitatis legibus, sicut publicis coercetur et regitur. Quia ergo unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam, sicut aliquot locis divina scriptura testatur, de ea re, cui praeposita est, aliter quasi privato jure agit, aliter tanquam publice agere cogitur.

Digitized by Google

thaten durch die Engel, sie mögen dabei sichtbar erscheinen oder nicht. Durch niedere Engel hat Gott den Griechen die Philosophie mitgetheilt. Die guten Engel sind die Wächter der Frommen, sie erwecken gute Gedanken und befördern überhaupt die Tugend der Menschen. Jeder Mensch hat Schutzengel, und insbesondere zwei, einen guten und bösen. Die bösen Engel oder Dämonen haben ein Wohlgefallen an dem Bösen, und sie sind daher unaufhörlich geschäftig, den Menschen in alles Unheil zu stürzen, ihn zum Unglauben und zur Untugend zu verführen. Krankheiten, die Verfolgungen der Christen, die Ausbrütung der Ketzereien, alles dieses und mehreres anderes ist ein Werk der bösen Engel oder der Dämonen [118]).

Aber woher kommen die bösen Engel? Sind sie von Natur böse, oder waren sie ursprünglich gut, und sind nachher durch ihre Schuld böse worden? Einige Gnostiker und die Manichäer ausgenommen, welche ein böses Urwesen und böse Engel als seine Diener und Unterthanen annehmen, behaupten alle Kirchenväter, daß alle Engel von Gott geschaffen worden, und daher gut gewesen, daß sie aber als freie Wesen durch Mißbrauch ihrer Freiheit von Gott abgefallen und böse geworden sind. Es war nichts anders als Untreue in seinem Berufe, Hochmuth, das Verlangen, keinen höhern und vollkommnern Geist über sich zu haben, und Neid gegen das Menschengeschlecht, was den Teufel zum Abfall brachte. Er bekam einen starken Anhang, der sich in der Folge noch vermehrte, als eine Menge Engel durch die Schönheit der Weiber verführt, irdische Begierden bekamen. Alle diese bösen Geister sinnen nun unaufhörlich darauf, das Reich des Bösen zu erweitern, und die Gefährten ihres Abfalls und ihres Elends zu

118) Die Belege dazu sehe man in Münschers Handbuche d. Dogmengeschichte 2 B. S. 8 seq. u. 3 B. S. 333 seq.

zu vermehren, und vorzüglich das physische und sittliche Böse auf der Erde auszubreiten.

In allen diesen Gegenständen, die wir nur kurz berühret haben, wozu noch nach des angeblichen Dionysius Areopagita Vorgange die Bestimmung der Classen und Rangordnung der Engel oder die himmlische Hierarchie kam, lag ungemein viel Stoff zum Denken, noch mehr aber zum Dichten. Die unbestimmten und schwankenden Vorstellungen, welche in der Bibel von höheren Geistern vorkommen, wurden durch Phantasie, Witz und Scharfsinn ausgebildet. Mit leichter Mühe hätten die Kirchenväter, wenn sie mehr Sinn für systematische Verbindung gehabt hätten, aus dem, was sie über die Engel und Dämonen speculirt und gedichtet haben, eine Naturbeschreibung und Geschichte des Geisterreichs verfertigen, und dann hinterdrein eine Metaphysik als Fundament dem prächtigen Feengebäude unterlegen können. Weil indessen das systematische Denken weniger Bedürfniß in diesem Zeitalter war, so dachte weder der Verfasser der himmlischen Hierarchie, noch Psellus, der in späteren Zeiten vorzüglich über die Classen und Wirkungen der Dämonen oder bösen Engel viele Faseleien sammelte und selbst erzeugte, an ein solches Unternehmen, und es blieb bloß bei der Anhäufung und Verbreitung der Materialien dazu. Man kann indessen leicht denken, was für Einfluß diese schwärmerischen Vorstellungen auf jene Zeitalter haben mußten, wo der Sinn für wissenschaftliche Gründlichkeit, eine gesunde Naturkenntniß großentheils verschwunden war. Der Aberglaube und der Dünkel eines eingebildeten Wissens erhielten die größte Nahrung, der Beobachtungsgeist wurde unterdrückt, die Erfahrungskenntnisse verfälscht, die Erforschung der Naturgesetze verdrängt. Wo sollte auch das Interesse für die Erkenntniß der Natur und des Naturganges entstehen, da nach dem Wahne der größten Theologen alle Elemente und

Kräfte

Kräfte der Natur unter der Aufsicht und dem wirksamen Einflusse von Geistern stehen, und alle Veränderungen und Wirkungen von ihrer Willkür herrühren, welche selten durch Gesetze geregelt und gezügelt wurde? da man bei jeder neuen fremden abweichenden Erscheinung sogleich eine Wirkung gewisser Geister annahm, nicht nur vermuthete, sondern als gewiß und unbezweifelt voraussetzte, und dadurch der forschende Verstand in Ruhe gesetzt wurde? Das Blendwerk ging so weit, daß man selbst das, was nur aus falschen Prämissen geschlossen war, sogar für einen Gegegenstand der Anschauung hielt. Dem Unwesen des Aberglaubens, welcher alle gesunde Begriffe zu verdrängen drohete, setzten sich nur noch zuweilen die Aerzte in ihrem Wirkungskreise entgegen; obgleich diese Gegenwirkung zu schwach war, dem großen Ansehen der Theologen das Gegengewicht zu halten [119]). Denn man findet mehrere treffliche Männer von hellem Verstande und gesunder Beurtheilungskraft, welche doch in diesem Puncte zu schwach waren, der Meinung der Zeit und der mächtigen Auctorität zu widerstehen [120]).

Ueber

119) Psellus *de daemonibus* (in der lateinischen Uebersetzung des Iamblichus *de mysteriis Aegyptiorum*) p. 344. Sed ego Marce inquam, recentiora quaedam sapere nos medicorum sectatores adducunt, asserentes, passiones ejusmodi non esse effectus daemonum, sed humorum vaporumque et venti male sese habentium. Itaque pharmacis et diaeta, non carminibus incantantium expiationibusque carare haec aggredi solent. Tum ille, nihil mirum est, haec medicos dicere, qui nihil noverint praeter sensum, sed corporibus tantum incubuerint cognoscendis.

120) Ein Beispiel dazu giebt der Bischof von Emesa Nemesius, der in der übrigens trefflichen Schilderung der Vorzüge

Ueber die Natur und Bestimmung des Menschen nachzudenken, hatten die Kirchenväter vielfache Aufforderung und Veranlassung, weil dieser Gegenstand mit ihrem Berufe, durch die christliche Religion das Reich des Guten auszubreiten, in dem engsten Zusammenhange stand. Die christliche Religion wurde als eine nothwendige Bedingung betrachtet, damit der Mensch seine Bestimmung erreiche, daß er das werde und sey, was er, sich selbst überlassen, seiner Natur nach nicht werden konnte. Ihre religiösen Vorträge, Belehrungen und Ermahnungen mußten also immer den Menschen aus einem gedoppelten Gesichtspunete betrachten, wie er von Natur sey, mit gewissen Vermögen, Kräften, Vorzügen, Mängeln, und wie er nach dem Endzweck Gottes seyn solle.

Bei diesen Untersuchungen über die Natur und Bestimmung des Menschen gingen sie nicht unbefangen zu Werke, ihr Nachdenken erhielt durch die Belehrungen der Bibel und durch ihre eignen Meinungen eine bestimmte Richtung; sie folgten gewissen Vorurtheilen, denen sie um so leichter durch die Erklärung gewisser Bibelstellen einen Schein von Wahrheit geben konnten, je weniger bestimmte Begriffe darüber in der Bibel anzutreffen, und von der Geistesbildung der Verfasser derselben zu erwarten waren. Es konnte daher eines Theils nicht an Stoff zur Speculation, anderen Theils nicht an schwankenden Leitungsprincipien fehlen, wenn die Bibel zur Glaubens- und zugleich zur Erkenntnißnorm gemacht wurde. Das sittliche Gefühl und die unbestechliche Stimme der praktischen

züge des Menschen c. 1. ed. Matthaei p. 65 sagt, der Mensch παντων αρχει, παντων κρατει, παντων απολαυει, αγγελοις και θεω διαλεγεται, τη κτισει κελευει, δαιμοσιν επιταττει u. s. w. Ueber den Einfluß der Magie und des Aberglaubens auf die Heilkunde verbreitet sich Sprengel in seinem Versuche einer pragmatischen Geschichte der Heilkunde 2 Th. S. 190 seq.

schen Vernunft hatten zwar auch ihren Einfluß in die Untersuchungen sowohl als in die Entscheidungen, weil man aber in der christlichen Religion nicht allein praktische Belehrungen, sondern auch objectiv gewisse Aufschlüsse über speculative Probleme suchte und zu finden glaubte, so wurde jener Einfluß theils durch das überwiegende speculative Interesse beschränkt, theils das praktische Interesse erst spät, nachdem der Eifer der Speculation erkaltet war, vernommen.

Wir wollen auch hier nur die wichtigsten Speculationen anführen. Wir fangen mit der Frage über das Wesen des Menschen und die Bestandtheile seines Wesens an. Besteht der Mensch aus zwei Theilen, dem Körper und der Seele, oder aus dreien, Körper, Seele und Geist? Diese Frage wurde von den Kirchenvätern auf verschiedene Weise beantwortet. Hier zeigt sich der Einfluß der Philosophie und besonders der Platonischen offenbar. Denn nur griechische Kirchenväter, und zwar hauptsächlich diejenigen, welche etwas auf Philosophie, vorzüglich die Platonische hielten, als Justin, Tatian, Clemens von Alexandrien, Origenes, behaupten, daß der Mensch außer Körper und Seele noch einen vernünftigen Geist (πνευμα) [120b] von Gott erhalten habe, so daß dieser entweder ein nothwendiger Bestandtheil des Menschen sey, ohne welchen er ein vernünftiges Wesen nicht seyn würde (wie Clemens und Origenes behaupten), oder daß er zwar nicht zu dem Wesen des Menschen gehöre, aber doch die Bedingung des geistigen Lebens, der Tugend und der Seligkeit sey; daher ihn Adam als einen Funken des göttlichen

120b) Eine ganz andere Bedeutung hatte das πνευμα in der Schule der Neuplatonischen Philosophie, wo es eine Hülle bedeutet, in welche eine himmlische Substanz gekleidet wird, um dadurch mit einem niederen und materiellen Wesen in Gemeinschaft zu treten. Man sehe 6 B. S. 411 seq.

Digitized by Google

chen Logos erhalten, durch den Sündenfall aber wieder verloren habe, jeder Mensch jedoch, der das Gute ernstlich wolle, wieder erlangen könne (wie Tatian und Irenäus zu behaupten scheint). Sie berufen sich auf verschiedene Stellen der Bibel, in welchen noch ein dritter Theil des Menschen, wie es scheint, auf eine dunkle Art angedeutet wird. Daher ist es auch kein Wunder, daß sie sich selbst so wenig bestimmt darüber ausdrücken, daß man zuweilen ungewiß bleibt, ob sie wirklich einen dritten Theil oder ein besonderes Vermögen der Seele, oder eine besondere Erleuchtung des göttlichen Geistes verstanden haben [121]). Origenes allein erklärt sich darüber bestimmter, indem er drei verschiedene Meinungen über die Natur der Seele anführt, obgleich seine eigne nicht ganz klar wird. Nach Einigen sind in den Menschen zwei Seelen, eine himmlische und eine geringere; nach Andern hat der Mensch nur Eine Seele, die aber vom Körper zum Bösen gereitzt werden kann; nach der dritten Meinung besteht die Seele aus drei Theilen, aus einem vernünftigen und unvernünftigen, und der zweite wieder aus dem θυμικον und επιθυμητικον, dem affectvollen und begierdevollen Theile. Diese letzte Meinung, die des Plato war, wird, nach Origenes Ausspruche, nicht bestätiget. Die beiden ersten

prüft

121) Tatianus *Orat. adverſ. Graecos* §. 15. ει γαρ ανθρωπος εκ, ωσπερ οι κορακοφωνοι δογματιζουσιν, ζωον λογικον, ου και επιστημης δεκτικον· δειχθησεται γαρ κατ' αυτους, και τα αλογα ου και επιστημης δεκτικα. μονος δε ανθρωπος εικων και ομοιωσις του θεου — ἡ ψυχη μεν ἡ των ανθρωπων πολυμερης εστι, και ε μονομερης· συνθετη γαρ εστιν, ως αναι φανεραν αυτην δια σωματος. §. 13. ἡ ψυχη καθ' ἑαυτην σκοτος εστι, και κδεν εν αυτη φωτεινον· και τουτο εστιν αρα το ειρημενον· ἡ σκοτια το φως ε καταλαμβανει. ψυχη γαρ εκ αυτη το πνευμα εσωσεν, εσωθη δε ὑπ' αυτου, και το φως την σκοτιαν κατελαβεν· ὁ λογος μεν εστι του θεου φως, σκοτος δε ἡ ανεπιστημων ψυχη. §. 4. πνευμα γαρ το δια της ὑλης διηκον ελαττον ὑπαρχει του θειοτερου πνευματος.

Digitized by Google

prüft er umſtändlich, ohne ſich gerade zu für eine derſelben zu erklären. Indeſſen ſcheint es doch, als wenn er der erſten den Vorzug einräume, und er ſpricht an mehrern Stellen von drei Theilen des Menſchen [122]). Die niedere Seele iſt des Guten und Böſen fähig, die himmliſche, die er auch πνευμα nennt, kann nichts Böſes thun, und er erklärt daraus das Gewiſſen, welches verdammt und losſpricht, ohne ſelbſt einem höhern Richterausſpruche unterworfen zu ſeyn [123]). Man ſiehet, wie leicht das klare Bewußtſeyn eines unbegreiflichen Factums zur Annahme einer qualitas occulta führen kann, wodurch ſelbſt die weitere Erforſchung des Factums verhindert wird.

Da die Gnoſtiker und Manichäer die Meinung von zwei Seelen annahmen, weil ſie mit ihren hyperphyſiſchen

122) Origenes *de principiis* l. III. c. 4. *Commentar. in Matth.* l. III. p. 618. 570. 876.

123) Origenes *Commentar. in Epiſt. ad Romanos* l. II. §. 9. Neceſſarium videtur discutere, quid iſtud ſit, quod conſcientiam Apoſtolus vocat, utrumne alia ſit aliqua ſubſtantia, quam cor vel anima. Haec enim conſcientia et alibi dicitur, quia reprehendat, non reprehendatur, ſicut ait Iohannes: ſi conſcientia, inquit, noſtra non reprehendat nos, fiduciam habemus ad Deum. Et iterum ipſe Paulus alibi dicit: quia gloriatio noſtra haec eſt, teſtimonium conſcientiae noſtrae. Quia ergo tantam ejus video libertatem, quae in bonis quidem geſtis gaudeat ſemper et exultet, in malis vero non arguatur, ſed ipſam animam, cui cohaeret, reprehendat et arguat, arbitror, quod ipſe ſit ſpiritus, qui ab Apoſtolo eſſe cum anima dicitur, ſecundum quod in ſuperioribus edocuimus, velut paedagogus et quidam ſociatus et rector, ut eam de melioribus moneat vel de culpis caſtiget et arguat, de quo et dicit Apoſtolus, quia nemo ſcit hominum quae ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt, ut ipſe ſit conſcientiae ſpiritus, de quo dicit: ipſe ſpiritus teſtimonium reddit ſpiritui noſtro.

Digitized by Google

ſtiſchen Speculationen in dem engſten Zuſammenhange ſtand, und daran mehrere abenteuerliche Vorſtellungen knüpften; da Origenes in den Verdacht der Ketzerei kam, Auguſtinus aber die gewöhnliche Vorſtellungsart begünſtigte: ſo iſt es ſehr begreiflich, warum jene Meinung von einer Mehrheit der Seelen nach und nach verdrängt, und die letzte vielleicht mehr durch Auctoritätsglauben, als durch die Kraft der Gründe zu einem kirchlichen Dogma wurde.

Die Natur der Seele wurde anfänglich beinahe von allen Kirchenvätern für körperlich oder materiell gehalten, jedoch nicht auf eine und dieſelbe Art, und aus denſelben Gründen, und es offenbaret ſich auch hier wieder der Einfluß der Philoſophie. Der Grund dieſer Vorſtellungsweiſe war theils Mangel an philoſophiſcher Bildung und Cultur des Verſtandes, daß man alles verkörperte, und ſich nichts Wirkliches vorſtellen konnte, was nicht ein räumliches Daſeyn hat; theils Mangel an Principien zur Erkenntniß und Prüfung der Wahrheit, daß man die Mythen, die Allegorien und Gleichniſſe der Bibel, z. B. von dem Lazarus, auch die Erzählungen von Erſcheinungen der Geſtorbenen mit einem organiſirten Körper für buchſtäblich wahr hielt [124]); theils der ohne Prüfung angenom-

124) Tertullianus *de anima* c. 5. 7. Quantum ad philoſophos, ſatis haec, quia quantum ad noſtros, ex abundanti, quibus corporalitas animae in ipſo Evangelio reluceſcit. Dolet apud inferos anima cujusdam, et ponitur in flamma, et cruciatur in lingua, et de digito animae felicioris implorat ſolatium roris. — Nihil enim, ſi non corpus; incorporalitas enim ab omni genere cuſtodiae libera eſt, immunis a poena et a fovea; per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus. c. 9. 22. 14. 37. *adverſus Praxeam* c. 7. Inviſibilia quaecunque habent apud Deum et ſuum corpus et ſuam formam, per quae ſoli Deo viſibilia. Quanto magis, quod ex ipſius ſubſtantia miſſum eſt, ſine ſubſtantia non erit?

genommene Grundsatz, daß die Creaturen von Gott als dem Schöpfer sich unterscheiden müssen, daß daher Gott allein unkörperlich ist, die Seelen aber, obgleich in Beziehung auf die gröbern Körper immateriell und geistig, doch in Beziehung auf Gott materiell seyn müssen [125]); endlich auch der Grundsatz, daß keine Seele ohne Körper gestraft werden könne [126]). Indessen zeichneten sich die zum Platonismus in der alten oder neuen Form geneigten Kirchenväter dadurch vor den andern aus, daß sie weniger grobsinnliche Vorstellungen hatten, und die Seele zwar für ein körperliches Wesen, doch von viel feinerer Art hielten, als die sichtbaren Körper. Origenes findet es ungereimt, daß die Seele, wenn sie körperlich wäre, Vorstellungen von unkörperlichen Dingen haben, und einer wissenschaftlichen Erkenntniß fähig seyn sollte. Sie ist daher ein feineres unsichtbares Wesen und darin ein Ebenbild Gottes; oder doch nur beziehungsweise unkörperlich, nämlich nur in Rücksicht auf die groben Körper, nicht in Beziehung auf Gott, der allein unkörperlich ist [127]). Diese relative Unkörperlichkeit war aber ein schwankender Begriff, der sehr leicht die

125) Ioh. Damascenus *de orthodoxa fide* II. c. 3. c. 12. ασωματα και αορατα και ασχηματιστα κατα δυο τροπας νοουμεν, τα μεν κατ' ουσιαν, τα δε κατα χαριν· και τα μεν φυσει οντα, τα δε προς την της ὑλης παχυτητα· επι θεου μεν εν φυσει· επι δε αγγελων και δαιμονων και ψυχων χαριτι, και ως προς την της ὑλης παχυτητα, λεγονται ασωματοι. Gennadius *de ecclesiae dogmat.* c. 11.

126) Tertullianus *de anima* c. 7. Arnobius *adversus gentes* l. II. Quis hominum non videt, quod sit immortale, quod simplex, nullum posse dolorem admittere?

127) Origenes *de principiis* l. I. c. 1. l. II. c. 2.

Digitized by Google

die Abweichung auf den einen oder andern Gränzbegriff verſtattete. Daher kam man oft auf den Materialismus, oft auf den Immaterialismus zurück. Es iſt zwiſchen beiden nur der Unterſchied, daß der erſte meiſtentheils von unphiloſophiſchen Köpfen angenommen und daher auf eine plumpe Weiſe und zwar, wie aus der Schrift des Fauſtus, welche Claudianus Mamertinus widerleget, erhellet, aus bibliſchen Stellen und kirchlichen Dogmen vertheidiget wird. Dagegen feinere und ſubtilere Köpfe durch blendende Gründe, welche jedoch meiſtens aus der Schule des Plato und des Neuplatonismus waren, den erſteren angriffen und die immaterielle Natur der Seele zu beweiſen ſuchten. Unter den Vertheidigern der Immaterialität der Seele nehmen Nemeſius, Auguſtinus und Claudianus Mamertinus die erſte Stelle ein. Nemeſius wiederholet nur die Gründe des Ammonius und Plotinus, oder eigentlicher des Numenius (5 B. S. 250 und) widerleget noch insbeſondere die Meinung derjenigen, welche das Blut, Waſſer oder Luft für die Subſtanz der Seele hielten. Auguſtinus gehet einen andern Weg. Nachdem er gezeigt hat, daß die Seele etwas Einfaches ſey, weil man keine einfachern Beſtandtheile angeben kann, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt, ſo wie man es auch nicht bei der Erde, dem Waſſer, der Luft und dem Feuer kann, daher auch dieſe Elemente einfach ſind [128]), ſo beweiſt er die unkörperliche Natur der Seele daraus, daß die Seele Vorſtellungen von Punct, Linie, Länge, Breite hat, welche unkörperlich ſind, ungeachtet ſie durch die Sinne keinen Punct, keine Linie, keine

128) Auguſtinus *de quantitate animae* c. 1. De anima vero quaerenti tibi, cum ſimplex quiddam et propriae ſubſtantiae videatur eſſe, non aliter haeream, ac ſi quaeras, ut dictum eſt, unde ſit terra. Simplex animae natura dici poteſt, quia ex aliis naturis non eſt.

keine Länge ohne Breite wahrnehmen kann. Da die Seele durch die körperlichen Augen das Körperliche auf eine unbegreifliche Weiſe anſchaut, ſo kann die Seele, welche das Unkörperliche ſieht, kein Körper oder körperliches Weſen ſeyn. Da indeſſen doch Gott die Seele geſchaffen hat, ſo muß ſie eine Subſtanz haben, welche weder erdig, noch feurig, noch luftig, noch wäſſerig iſt, ſondern nichts weiter als Seele, das iſt, eine der Vernunft fähige, zur Regierung des Körpers eingerichtete Subſtanz iſt [129]). Es bedarf keiner Erinnerung, wie ſchwach und unzureichend dieſer Beweis ſey, und wie aus demſelben auch das Gegentheil mit demſelben Rechte gefolgert werden könne. Auch gehet es ihm mit andern Beweiſen nicht beſſer. Er iſt oft auf einer herrlichen Spur, verläßt ſie aber wieder, weil ſein Denken eine andere, fremde Richtung genommen hat. So konnte die Bemerkung, daß, wenn man über die Natur der Seele ſich verſtändigen wolle, man alles Ungewiſſe und Zweifelhafte entfernen, und ſich nur allein an das Selbſtbewußtſeyn halten müſſe, gewiß wenigſtens zur Hälfte auf eine wichtige Entdeckung leiten. Das Selbſtbewußtſeyn ſagt einem jeden, daß er lebe, denke, wiſſe, und daß er ſich ſeines Denkens und Wiſſens erinnere.

129) Auguſtinus *de quantitate animae* c. 13. Unquamne igitur oculis iſtis corporeis vel tale punctum, vel talem lineam, vel talem latitudinem vidiſti. Ad. Omnino nunquam. Non enim ſunt iſta corporea. Aug. Atqui ſi corporea corporeis oculis mira quadam rerum cognatione cernuntur, oportet animum, quo videmus illa incorporalia, corporeum corpusve non eſſe. — Intelligendum eſt enim, quamquam deus fecerit animum, habere illum certam ſubſtantiam, quae neque terrena, neque ignea, neque aëria ſit neque humida. — Nam mihi videtur eſſe ſubſtantia quaedam rationis particeps regendo corpori accommodata.

erinnere. Wollte er auch das bezweifeln, ſo würde ſein Zweifel daran ſelbſt ihm die Ueberzeugung gewähren, daß er lebt und denkt, weil er keine Gewißheit hat, ſie aber ſucht. Was aber die Seele ihrer Subſtanz nach ſey, ob Luft, oder Feuer, oder die Atomen, oder das Gehirn, oder das Blut, oder ein fünftes Element die Kraft beſitze, zu leben, ſich zu erinnern, zu urtheilen, zu verſtehen, zu begreifen und zu wiſſen, oder ob alles dieſes das Reſultat der Zuſammenſetzung der animaliſchen Körper ſey, das weiß Niemand. Alle haben darüber Zweifel, und der Eine ſucht dieß, der Andere jenes zu behaupten [130]). Anſtatt nun daraus, wie man erwarten ſollte, zu folgern, daß das Subſtrat der Seele unbekannt ſey, ſchließt er vielmehr daraus, daß es nicht körperlich ſey. Denn, ſagt er, die Seele hat eine Erkenntniß von ſich ſelbſt auch dann ſchon, wenn ſie ſich zu erforſchen ſucht. Erkenntniß eines Dinges kann aber nicht ohne Erkenntniß der Subſtanz deſſelben Statt finden. Die Seele iſt ſich ihrer Selbſt gewiß; ſie iſt aber nicht gewiß, ob ſie Luft, Feuer oder ſonſt etwas körperliches ſey; alſo iſt ſie ihrer Subſtanz nach, nichts dergleichen. Denn ſonſt müßte ſie es wiſſen.

130) Auguſtinus *de trinitate* l. X. c. 10. Sed quum de natura mentis agitur, removeamus a conſideratione noſtra omnes notitias, quae capiuntur extrinſecus per ſenſus corporis, et ea, quae poſuimus omnes mentes de ſeipſis noſſe certasque eſſe, diligentius attendamus. Utrum enim aëris ſit vis vivendi, reminiscendi, intelligendi, volendi, cogitandi, ſciendi, iudicandi, an ignis, an cerebri, an ſanguinis, an atomorum, an praeter uſitata quatuor elementa quinti neſcio cuius corporis, an ipſius carnis noſtrae compago vel temperamentum haec efficere valeat, dubitaverunt homines, et alius hoc, alius aliud affirmare conatus eſt. Vivere ſe tamen et meminiſſe et intelligere et velle et cogitare et ſcire et iudicare quis dubitat?

Digitized by Google

wiſſen [131]). Gewiß würde Auguſtin nicht ſo übereilt geſchloſſen haben, wenn er nicht auf dieſem Wege ſich einen Beweis für die Trinität hätte bahnen wollen, wie das Folgende ausweiſt. Claudianus Mamertinus beweiſet die Immaterialität wieder auf einem andern Wege. Gott hat alles, was iſt, oder vielmehr, was ſeyn mußte, aus bloßer Gütigkeit erſchaffen. Hätte er nicht alles, was ſeyn mußte, hervorgebracht, ſo würde die Güte ſich nur unvollſtändig und auf halbem Wege offenbaret haben. Es würde aber der Allheit der Dinge nicht eine Kleinigkeit, ſondern das Edelſte und Vorzüglichſte gefehlt haben, wenn Gott keine unkörperlichen Subſtanzen, wie die menſchlichen Seelen, welche weit vollkommner ſind als alles Körperliche, und die allein nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht worden ſind, geſchaffen hätte, und man müßte ihn dann entweder nicht für allmächtig oder nicht für gütig halten [132]). Uebrigens betrachtet er auch, wie Auguſtinus, das Erinnern, Denken und Wollen nicht als ein Accidenz, ſondern als das Weſen und die Subſtanz der Seele ſelbſt, und nimmt überall Rückſicht auf die kirchlichen Meinungen von der Gottheit und Trinität.

131) Auguſtinus *ibid.* Quapropter cum ſe mens novit, ſubſtantiam ſuam novit, et cum de ſe certa eſt, de ſubſtantia ſua certa eſt. Certa eſt autem de ſe, ſicut convincunt ea, quae ſupra dicta ſunt. Nec omnino certa eſt, utrum aër, an ignis ſit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non eſt igitur aliquid eorum.

132) Claudianus Mamertinus *de ſtatu animae* l. 1. c. 4. 5. At quicunque de deo veraciter ac pie ſentiunt, nihil ab eo non creatum, quod creari potuerit, conſequenter intelligunt. — Ne ergo non minimum aliquid, ſed vel potiſſimum non deforet creaturae plenitudini, debuit incorporea quoque ſubſtantia creari.

Digitized by Google

Ueber den Ursprung der Seele herrschte unter den Kirchenvätern eine große Verschiedenheit. Die Emanation der Seelen aus Gott, welche die Gnostiker behaupteten, fand zwar bei einigen Eingang, wurde aber endlich immer mehr verworfen, wiewohl auch in spätern Zeiten, aus Mangel fester Begriffe, noch immer Spuren davon vorkommen [133]). Die Ansicht, daß Gott der Schöpfer der Seelen, so wie aller Dinge ist, breitete sich immer mehr aus. Aber darin weichen sie von einander ab, daß einige eine unmittelbare, andere eine mittelbare Schöpfung, einige nur eine unmittelbare Schöpfung der ersten Menschenseele, und eine Erzeugung und Fortpflanzung der Seele, wie des thierischen Körpers (generatio per traducem), andere eine unmittelbare Schöpfung aller Seelen, so wie aller Geister noch vor den Körpern, für welche sie bestimmt sind, (Präexistenz) so daß mit jedem menschlichen Leibe, der neu entsteht, aus den präexistirenden Seelen eine verbunden werde; andere endlich eine fortdauernde Schöpfung der Seelen, so wie ein neuer menschlicher Körper durch die Zeugung entsteht, (Creationismus) behaupten. Sie fanden für alle diese so sehr abweichenden Meinungen begünstigende Stellen in der Bibel; um so weniger kann es auffallen, daß sich keine ein entscheidendes Uebergewicht über die andern verschaffen konnte: denn wenn auch diejenigen, welche die Seele für ein körperliches Wesen hielten, geneigt seyn mußten, auch die Entstehung der Seelen auf dem Wege der Zeugung anzunehmen, so stand ihnen die beträchtliche Partei derer, die sich für die Immaterialität erklärt hatten, entgegen; auch war zwischen beiden Meinungen kein so bestimmter Zusammenhang, und jede der entgegen gesetzten Meinungen ließ

133) Z. B. bei dem Claudian, der doch eine Schöpfung annimmt, l. I. c. 25.

ließ noch einen ziemlich weiten Spielraum für das Meinen übrig. Das Problem war ſchwierig, die Gründe der Vernunft waren nicht entſcheidend, die Auctoritäten ſchwankten zwiſchen den Extremen, jede Auflöſung hatte ihre Schwierigkeiten, und wollte ſich bald mit dieſem bald mit jenem Dogma nicht recht vertragen. Daher war nicht allein Hieronymus, ſondern auch ſelbſt Auguſtinus in einer nicht geringen Verlegenheit, welche Partei ſie ergreifen ſollten, und jeder ſuchte bei dem andern vergeblich Belehrung. Aber ſo viel ſiehet man bald, daß der philoſophiſch denkende Auguſtin immer auf ſeine eignen und die kirchlichen Dogmen Rückſicht nimmt [134]). Daher entſcheidet er wenigſtens inſoweit, daß die Seele kein Theil der Gottheit, nicht aus ihr ausgefloſſen, ſondern von ihr gemacht, daß ſie kein Körper, ſondern ein Geiſt, und zwar ein erſchaffener Geiſt, und daß ſie nicht voriger Sünden wegen in einen Körper eingeſchloſſen worden ſey [135]).

So

134) Auguſtinus *Epiſtola* 28. (ed. Baſil.) Et hoc tolerabiliter ignorarem, niſi metuerem, ne aliqua iſtarum opinionum contra illud, quod firmiſſima retinemus fide, incautis obreperet mentibus. Sed antequam ſciam, quaenam earum potius eligenda ſit, hoc me non temere ſentire profiteor, eam, quae vera eſt, non adverſari robuſtiſſimae ac fundatiſſimae fidei, qua Chriſti eccleſia nec parvulos homines recentiſſime natos a damnatione credit, niſi per gratiam nominis Chriſti, quam in ſuis ſacramentis commendavit, poſſe liberari.

135) Auguſtinus *Epiſtola* 157. Hactenus autem dicimus, ſine periculo latere animae originem, ut non tamen eam partem dei eſſe credamus, ſed creaturam, nec de deo natam, ſed ab illo factam atque in eius genus adoptandam mirabili dignatione gratiae, non parili dignitate naturae. Nec eam corpus eſſe, ſed ſpiritum, non creatorem utique, ſed creatum. Nec ideo

So wenig übrigens befriedigend diese Untersuchungen sind, so wohl in Beziehung auf Umfassung, als auf Tiefe, so haben sie doch das Verdienst, daß sie eines Theils die schärfere Unterscheidung der Erscheinungen der materiellen und geistigen Natur, nachdem sie in der Platonischen Schule schon begonnen hatte, vorbereiteten, und auf der andern Seite der Verwechselung und Verschmelzung der Natur der Seele mit dem Wesen der Gottheit, welche in jener nicht immer war vermieden worden, vorbeugten.

Auch in Ansehung der Unsterblichkeit der Seele finden wir zwar im Allgemeinen Uebereinstimmung. Die Fortdauer der Seele, welche so innig mit dem Wesen der Sittlichkeit und Religion zusammen hängt, wird von allen Kirchenvätern behauptet, desgleichen auch als etwas Gewisses betrachtet, welches auf klaren Zeugnissen der Offenbarung beruhe. Einige begnügen sich mit diesem Auctoritätsglauben, andere aber bemühen sich auch noch Gründe der Vernunft hinzu zu fügen, um eine ewige Fortdauer entweder als eine unzertrennliche Eigenschaft der vernünftigen Wesen, oder als ein freies Geschenk der Gottheit, entweder an alle, oder an einige Menschen, welche sich dieses Vorzugs durch Wohlverhalten würdig gemacht haben, zu beweisen. Und hier tritt die Verschiedenheit hervor, welche darin ihren Grund hat, daß der Rationalismus und Supernaturalismus nicht bei allen einerlei Verhältniß einnimmt, daß Einige mehr Sinn für das Praktische, Andere mehr für das Theoretische haben, und daher von verschiedenen Gesichts-

ideo veniſſe in hoc corpus corruptibile, quo grauatur, quia illuc eam vitae in coelestibus vel in quibuslibet aliis partibus mundi antea male geſtae merita compulerint.

Gesichtspuncten ausgehen. Die Hauptsache ist ihnen aber immer, daß die Unsterblichkeit in der göttlichen Offenbarung fest gegründet, und die Beweisführung aus theoretischen oder praktischen Gründen nur ein Unterstüzzungsmittel des Offenbarungsglaubens ist. Daher kam es, daß die Vernunftgründe der Platoniker zwar noch bei mehrern Eingang fanden, aber doch nicht mehr den hohen Werth behaupteten, wie ehedem [136]), und daß die Resultate des Nachdenkens der Kirchenväter über die Unsterblichkeit mehr das Bedürfniß einer festen Ueberzeugung aus der Vernunft weckten und unterhielten, als schon selbst vollständig befriedigten. Dieses zeigt sich in dem beständigen Schwanken von der einen Art Gründe zu der andern, wie auch in der Verbindung derselben zur wechselseitigen Unterstützung.

Unter den ersten Kirchenvätern herrschte die Ansicht, daß die Unsterblichkeit keine wesentliche Eigenschaft der vernünftigen Natur, sondern ein ihr von der Gottheit verliehener

136) Ein auffallendes Beispiel von der durch den Offenbarungsglauben bewirkten Veränderung in der Ueberzeugung und den Bestimmungsgründen derselben, ist das Geständniß, welches Augustin in seinen Retraktationen von seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit ablegt, l. I. c. 5. qui (liber) primo ratiocinationum contorsione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso. Noch deutlicher ist dasselbe in dem Nemesius, welcher den Platonischen Beweisgründen zwar nicht schlechthin Ueberzeugungskraft abspricht, sie aber wegen ihrer Unverständlichkeit für weniger brauchbar hält, und sich anstatt alles Beweises auf die Offenbarung beruft. Für die Nichtchristen aber sey es genug, wenn man beweise, daß sie unkörperlich, daher unzerstörbar, und folglich unsterblich sey. *de natura hominis*, c. 2. ἡμιν δε αρκει προς αποδειξιν της αθανασιας αυτης ἡ των θειων λογιων διδασκαλια, το πιστον αφ' ἑαυτης εχουσα, δια το θεοπνευστος ειναι.

liehener Vorzug, oder eine Folge von der Verbindung der Seele mit dem göttlichen Geiste sey, welche von dem Willen der Gottheit abhange. So lehrte Justin, die Seelen der Frommen sterben nicht, aber die Seelen der Gottlosen werden bestraft, so lange sie Gott will fortdauern lassen. Denn Gott ist allein ohne Ursprung und unvergänglich; alles übrige ist von ihm hervorgebracht und vergänglich. Deswegen sterben auch die Seelen und werden gestraft. Die Seele ist nicht das Leben selbst, sondern Gott; er kann daher das Leben geben, wem er will, und wieder nehmen, wem er will. In dem letzten Falle gehet der lebendige Geist wieder dahin, woher er genommen ist [137]). In der

137) Iustinus *Dialogus cum Tryphone* edit. Colon. 1686. p. 223. αλλα μην και αποθνησκειν φημι πασας τας ψυχας εγω — τας μεν των ευσεβων εν κρειττονι τοι χωρα μενειν, τας δε πονηρας εν χειρονι τον της κρισεως εκδεχομενας χρονον — ἅτως αἱ μεν αξιαι τε θεα φανεισαι εκ αποθνησκειν εισι, αἱ δε κολαζονται, εις τ'αν αυτας και ειναι και κολαζεσθαι ὁ θεος θελη. — αλλα ζωης μετεχει, επει ζην αυτην ὁ θεος βελεται· ἅτως αρα και ἡ μεθεξει ποτε, ὁταν αυτην μη θελη ζην — τοτε απεση απ' αυτης το ζωτικον πνευμα, και ὁθεν εληφθη εκεισε χωρει παλιν. Eben so lehrt auch Arnobius *adversus gentes* l. II. p. 62. Haec cum ita se habeant, et cum ab summo traditum teneamus auctore, non esse longe animas ab hiatibus mortis et faucibus constitutas: posse tamen longaevas summi principis munere ac beneficio fieri, si modo illum tentent ac meditentur agnoscere; eius enim cognitio fermentum quoddam est vitae ac rei dissociabilis glutinum. Arnobius hielt es für eben so gefährlich zu behaupten, daß die Seelen absolut unsterblich, als daß sie mit dem Leibe sterblich seyen. Denn in jenem Falle könne man sich getrost allen Lastern überlassen, (weil er mit Unsterblichkeit die Unfähigkeit des Leidens, der Empfindung der Schmerzen und der Strafen verbindet), in diesem aber habe man keine Ursache, den Lüsten und Begierden den geringsten Abbruch zu thun. Er suchte also einen Mittelweg zwischen beiden Meinungen zu treffen.

Digitized by Google

der späteren Zeit nahm man das Leben, eine unaufhörliche Thätigkeit selbst, oder einen Antheil an dem göttlichen Wesen, oder dem Lebensgeiste, mit in den Bestand des Seelenwesens auf, und leitete daher, meist mit Gründen der alten und neuen Platonischen Schule, die Unsterblichkeit aus der Natur der Seele ab [138]). Da aber hiebei eine Gleichheit oder Verwandtschaft des Wesens der Seele mit dem Wesen der Gottheit vorausgesetzt wurde, so entfernte man sich in der Folge immer weiter davon, und suchte aus der Natur der Seele als Erkenntnißkraft ihre ewige Fortdauer abzuleiten. Meistentheils waren es theoretische Gründe, und selten findet man eine aufmerksamere Richtung auf die praktische Seite des Menschen, wie bei dem Lactantius. Was die theoretischen Beweise betrift, so haben sie durch die veränderte Richtung keine größere Kraft gewonnen, sondern tragen eben dieselben Fehler an sich, die man schon an den Versuchen des Plato bemerkt, daß sie auf einer Selbsttäuschung beruhen, das innere Wesen der Seele nicht in das Licht setzen, und immer voraussetzen, was bewiesen werden sollte. So beweiset Augustinus unter andern daraus die Unsterblichkeit der Seele, daß sie unveränderliche Kenntnisse hat, ohne welche kein richtiges Schließen möglich ist, z. B. daß der Durchmesser die größte Linie in dem Kreise ist, indem er so schließt: Wenn das Wissen irgendwo ist, und nur in dem seyn kann, was lebendig ist; wenn es ewig ist; wenn dasjenige,

138) Origenes *de principiis* l. IV. Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis, i. e. divinae naturae per hoc, quod de ipsa sanctificatione participant, participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae (incorruptae autem sunt et immortales coelestes virtutes) immortalis sine dubio et incorrupta erit animae humanae substantia.

jenige, in welchem etwas zu allen Zeiten iſt, zu aller Zeit beharren muß: ſo lebt dasjenige, in welchem das Wiſſen iſt, das iſt die Seele, unaufhörlich. Die Seele iſt unſterblich, denn alle wahren Erkenntniſſe ſind in ihr verborgen, wenn gleich Unwiſſenheit oder das Vergeſſen macht, daß es ſcheint, als hätte ſie dieſelben gar nicht, oder habe ſie verloren [139]). Zwar leidet die Seele Veränderungen, theils durch den Körper, (in den Modificationen des Alters, in den Schmerzen, in den Krankheiten) theils durch ſich ſelbſt (wenn ſie Luſt oder Unluſt empfindet, begehret, denkt, lernt); aber keine dieſer Veränderungen macht, daß die Seele aufhöre Seele zu ſeyn, d. i. daß ſie ſterbe. Und wie könnte denn die Vernunft, welche mit der Seele unzertrennlich verbunden iſt, unveränderlich beharren, wenn das Subject, in welchem die Vernunft allein ſeyn kann, ſo verändert würde, daß es ſein Daſeyn verlöre [140]). Was iſt die Vernunft? Entweder der Blick der Seele,

139) Auguſtinus *de immortalit. anim.* c. 1. Si alicubi eſt diſciplina, nec eſſe niſi in eo quod vivit poteſt, et ſemper eſt, neque quidquam in quo quid ſemper eſt, poteſt eſſe non ſemper, ſemper vivit, in quo eſt diſciplina. c. 4. Manifeſtum etiam eſt, immortalem eſſe animum humanum, et omnes veras rationes in ſecretis eius eſſe, quamvis eas ſive ignoratione ſive oblivione aut non habere aut amiſiſſe videatur.

140) Auguſtinus *ibid.* c. 5. Prorſus enim nullo pacto non exiſtente ſubiecto ſuo immutabilis ratio permaneret. Quod eveniret, ſi tanta accideret animae mutatio, ut eſſe non animam faceret, id eſt mori cogeret. Nulla autem illarum mutationum, quae ſive per corpus ſive per ipſam animam fiant, quamvis utrum aliquae per ipſam fiant, id eſt, quarum ipſa ſit cauſſa, non parva ſit quaeſtio, id agit, ut animam non animam faciat.

Digitized by Google

Seele, vermittelſt deſſen ſie durch ſich ſelbſt, nicht durch den Körper, das Wahre anſchaut; oder die vom Körper unabhängige Betrachtung des Wahren ſelbſt; oder endlich das Wahre ſelbſt, was ſie betrachtet. Daß das Erſte in der Seele iſt, zweifelt Niemand; das Zweite und Dritte könnte zweifelhaft ſcheinen; doch kann das Zweite auch nicht ohne Seele ſeyn. In Anſehung des Dritten entſteht eine große Frage: ob das Wahre, was die Seele ohne Vermittelung des Körpers betrachtet, an ſich ſelbſt, nicht in der Seele ſey, und ob es ohne Seele ſeyn könne. Wie es aber auch damit ſeyn mag, ſo iſt doch dieſes gewiß, daß es die Seele nicht ohne einige Verbindung mit demſelben durch ſich ſelbſt betrachten könnte. Denn alles was wir betrachten oder durch das Denken auffaſſen, das ergreifen wir entweder durch den Sinn oder durch den Verſtand. Was wir durch den Sinn ergreifen, das wird als außer uns ſeyend, und in einem Orte befindlich wahrgenommen. Wir denken uns aber das, was wir denken, nicht als irgendwo anders als die denkende Seele iſt, und überhaupt nicht im Raume. Daher iſt jene Verbindung der betrachtenden Seele und des betrachteten Wahren, entweder ſo, daß die Seele das Subject und das Wahre in dem Subjecte, oder, daß das Wahre das Subject, und die Seele in dieſem Subjecte, oder endlich, daß beides eine Subſtanz iſt [141]). Iſt das Erſte, ſo iſt die Seele eben ſo unſterblich

141) Auguſtinus *ibid.* c. 6. Ratio eſt aſpectus animi, quo per ſeipſum, non per corpus verum intuetur; aut ipſa veri contemplatio, non per corpus; aut ipſum verum, quod contemplatur. — De tertio magna quaeſtio eſt, utrum verum illud, quod ſine inſtrumento corporis animus intuetur, ſit per ſeipſum et non ſit in animo,

lich als die Vernunft nach dem vorigen Raisonnement, weil sie nur in einem Lebendigen seyn kann. Diese Folge findet auch bei dem Zweiten Statt. Denn wenn das Wahre, was Vernunft genennt wird, nichts Veränderliches an sich hat, wie es erweislich ist, so kann auch nichts verändert werden, was in demselben als dem Subjecte ist. Es fände also nur noch ein Streit bei dem Dritten Statt. Denn ist die Seele Substanz, und mit der Vernunft als Substanz vereiniget, so könnte man es ohne Ungereimtheit für möglich halten, daß, wenn auch diese fortdauert, doch jene zu seyn aufhöret. Es ist aber einleuchtend, daß die Seele, so lange sie von der Vernunft nicht getrennt wird, und mit ihr zusammen hängt, auch fortdauert und lebet. Und welche Kraft sollte sie von der Vernunft trennen? Eine körperliche? Diese ist viel schwächer als eine geistige. Eine geistige? Die geistigen Kräfte sind einander gleich, und werden nur durch die Trennung von der Vernunft, welche als die ewige Identität allein Seyn giebt, ungleich. Man müßte denn sagen, daß sich die Vernunft selbst lostrenne oder die Seele durch ihren Willen losreiße. Allein jenes wäre ein Beweis von Mißgunst, deren die Vernunft gar nicht fähig ist, und dieses ungereimt, da Trennung nur bei räumlichen Dingen möglich ist [142]). Dergleichen dialektische Gründe, denen es an

animo, aut possit esse sine animo. Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua coniunctione cum eo. — Quare ista coniunctio intuentis animi et eius veri, quod intuetur, aut ita est, ut subjectum sit animus, verum autem illud in subjecto, aut contra subiectum verum, et in subiecto animus, aut utrumque substantia.

142) Augustinus *ibid.* c. 6. Remanet igitur omnis pugna de tertio. Nam si animus substantia est, et substantia rationi coniungitur, non absurde quis putaverit

an aller Haltbarkeit oder Beweiskraft fehlt, die einander selbst zuweilen aufheben, häufet Augustinus mehrere. Auch klagt Augustinus selbst in der Revision seiner Schriften, über die Dunkelheit und Unverständlichkeit dieser Abhandlung.

Auch Lactanz führet mehrere theoretische Beweise für die Unsterblichkeit an, die von sehr verschiedenem Gehalte sind. Er hat überhaupt einen eignen Begriff von der Unsterblichkeit, und verstehet darunter die Fortdauer der Seele in dem Zustande der Belohnung und Seligkeit, so wie unter dem Tode der Seele die ewigen Martern ihrer Bestrafung; daher spricht er von der Unsterblichkeit zuweilen als von einem Geschenk der Gottheit, und einer Belohnung durch das Christenthum [143]. Plato, sagt er, hat wohl die Wahrheit davon geahndet, aber nicht vollkommen eingesehen noch erschöpft; seine Beweise tragen zwar viel zur Sache bei, aber sie haben zu wenig Beweiskraft, und er betrachtete die Unsterblichkeit nicht als das höchste Gut. Die göttliche Offenbarung hat uns auch eine feste Gewißheit davon verschafft. Diese Beweise, aus einer höhern Quelle,

taverit fieri posse, ut manente illa hic esse desinet. Sed manifestum est, quamdiu animus a ratione non separatur, eique cohaeret, necessario eum manere atque vivere. — Sed nihil est in illa natura invidentiae quo minus fruendam se animo praebeat. — Deinde quo magis est, eo quicquid sibi conjungitur, facit ut sit. — ! At si illa rationis vis ipsa sua conjunctione afficit animum, neque enim non afficere potest, ita profecto afficit, ut ei esse tribuat. Est enim maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intelligitur. Itaque quaecunque ex se afficit, cogit esse quodammodo.

143) Lactantius *divinar. institut.* l. II. c. 13. VII. c. 10.

Quelle, von denen Plato und kein anderer Philosoph etwas weiß, sind hauptsächlich folgende. Gott ist unsichtbar; damit aber kein Mensch dadurch auf den Gedanken käme, Gottes Daseyn zu läugnen, hat er auf eine wunderbare Weise veranstaltet, daß es viele Dinge gäbe, deren Substanz unsichtbar ist, ob gleich ihre Wirkungen wahrgenommen werden, als die Stimme, der Geruch, der Wind. Wenn nun Gott unkörperlich, unsichtbar und ewig ist, so darf man nicht glauben, daß die Seele, nachdem sie den Körper verlassen hat, untergehe, weil sie nicht zu sehen ist, da es gewiß ist, daß etwas Belebendes und Vorstellendes vorhanden ist, das nicht Gegenstand der Anschauung ist. Die Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen, daß die Seele so wie Gott unkörperlich ist; der Vorzug des Menschen vor den Thieren, daß er eine Kenntniß Gottes und Religion hat, ferner seine aufrechte Stellung und sein Blick nach Oben, wodurch er verräth, daß er von Oben stamme, und in der Höhe sein höchstes Gut suchen müsse, beweiset die Unsterblichkeit seiner Seele. Da die Weisheit, welche dem Menschen gegeben ist, nichts anders als die Erkenntniß Gottes ist, so erhellet, daß die Seele nicht untergehet, noch aufgelöset wird, sondern ewig fortdauert, weil sie Gott, der ewig ist, suchet und liebet, und selbst durch die Natur gedrungen empfindet, woher sie ist, und wohin sie zurück kehren wird [144]). Der Mensch hat ferner in seinem Wesen einen himmlischen Bestandtheil. Denn die Natur der Dinge besteht aus zwei

144) Lactantius *divin. institt.* l. VII. c. 9. Cum autem sapientia, quae soli homini data est, nihil aliud sit, quam notitia dei, apparet, animam non interire neque dissolvi, sed manere in sempiternum, quia deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura sentiens, vel unde orta sit, vel quo reversura.

zwei einander entgegen geſetzten und widerſtreitenden Elementen, aus Feuer und Waſſer, von welchen das erſte dem Himmel, das andere der Erde angehört. Die übrigen Thiere haben das irdiſche ſchwere Element, weil ſie irdiſch und ſterblich ſind; dem Menſchen allein iſt das feurige Element, welches leicht, erhaben und himmliſch iſt, zu Theil worden. Das Schwere drückt nieder zum Tode; das Leichte erhebt zum Leben, weil das Leben in dem Höchſten, der Tod in dem Tiefſten iſt. Und ſo wie das Licht nicht ohne Feuer, ſo kann auch das Leben nicht ohne Licht ſeyn. Das Feuer iſt alſo das Element des Lichts und des Lebens, und der Menſch hat das Loos der Unſterblichkeit erhalten, weil er mit dem verbunden iſt, was das Leben macht [145]). Die Tugend endlich, deren der Menſch allein fähig iſt, beweiſet ſeine Unſterblichkeit. Denn wenn die Seele vernichtet würde, ſo wäre die Tugend der menſchlichen Natur nicht angemeſſen, weil ſie dem gegenwärtigen Leben Abbruch thut. Der Menſch berechnet nach dem irdiſchen Leben, das er gemein mit den Thieren hat, das Angenehme, deſſen mannigfaltiger Genuß ihm Vergnügen macht, und fliehet den Schmerz, der für die Empfindung zurückſtoßend iſt, und dem Untergange entgegen zu führen ſtrebt. Die Tugend verſaget dem Menſchen die Güter, welche er von Natur begehret, und nöthiget ihn, die Uebel zu tragen, welche natürlich verabſcheuet werden; ſie iſt alſo eine Feindin der Natur und etwas Böſes; wer ihr folget, iſt ein Thor, weil er ſich ſelbſt verletzet, indem er ohne Hoffnung eines beſſeren Gewinns die gegenwärtigen Güter meidet, und das Böſe begeh-

145) Lactantius *divinar. inſtitut.* l. VII. c. 9. Ignis igitur elementum eſt lucis ac vitae, unde apparet, hominem, qui eo nititur, immortalem ſortitum eſſe conditionem, quia id illi familiare eſt, quod facit vitam.

Digitized by Google

begehret. Ist aber die Tugend kein Uebel, ist es edel, daß sie schlechte, niedrige, unsittliche Lüste verachtet, und weder Schmerz noch Tod fürchtet, um der Pflicht treu zu bleiben; so muß sie ein größeres Gut erlangen, als die Güter sind, die sie verachtet. Und welches größere Gut kann sie nach dem Tode hoffen, als die Ewigkeit [146]?

Die meisten Kirchenväter waren keine großen Psychologen, und konnten es nicht seyn, vermöge der Richtung ihrer Geisteskräfte auf das Uebersinnliche. Hiermit soll nicht geläugnet werden, daß sich nicht hier und da in ihren Schriften manche feine Beobachtung und Reflexion über die Gegenstände des innern Sinnes finden. Allein sie können eben deswegen, weil sie zerstreuet sind, keinen Bestandtheil der Charakteristik des herrschenden Geistes ausmachen. Größtentheils sind es auch fremde Ansichten, welche sich die Kirchenväter zu eigen machen. So enthält Nemesius Werk, von der Natur des Menschen, gar nichts Eigenthümliches, sondern ist nur der Nachklang fremder Gedanken des Aristoteles, des Galenus und der Neuplatoniker. Und dieses gilt auch von Augustinus. Beide tragen zum Beispiel eine von Galen erst in Anregung gebrachte Meinung vor, daß gewisse Seelenvermögen ihren besonderen Sitz in gewissen Theilen oder Hölen des Gehirns haben, weil ein gewisser Geist (πνευμα) oder sub-

146) Lactantius *ibid.* Virtus quoque soli homini data magno argumento est, immortales esse animas, quae non erit secundum naturam, si anima extinguitur, huic enim praesenti nocet. — Si autem virtus malum non est, facitque honeste, quod voluptates vitiosas turpesque contemnit et fortiter, quod nec dolorem nec mortem timet, ut officium servet; ergo maius aliquod bonum assequatur necesse est, quam sunt illa, quae spernit. At vero morte suscepta, quod ulterius bonum sperari potest, nisi aeternitatis.

Digitized by Google

subtiler Stoff diese Wirkungen der Seele als Organ mit bewirke [147]).

Nicht allein dadurch, daß sie sich zu sehr an fremde Gedanken anschlossen, wurde die Entwickelung des ruhigen und unbefangenen Beobachtungsgeistes gehemmt, sondern auch durch den Mangel an Grundsätzen zur Unterscheidung des Gebiets der Erfahrung und der Speculation. Daher die öftere Untersuchung über die Substanz der Seele und die Art ihres Seins, und der Einfluß, den jene metaphysische Vorstellungen auf die Untersuchung der Erfahrungsgegenstände hatten. Wenn z. B. Augustin die Frage untersucht, was Empfindung sey, und wie sie entstehe? so hält er sich nicht an die Beobachtung allein, sondern der Begriff der Seele, daß sie eine unkörperliche, einfache Substanz, welche sich nur unräumlich bewege, und keiner Veränderung unterworfen sey, bestimmt den Begriff der Empfindung, sie sey eine Veränderung des Körpers, welche durch sich selbst der Seele nicht verborgen bleibt [148]).

Die Kirchenväter haben indessen doch nicht wenig Verdienst auch um die Kenntniß der empirischen Natur der Seele, insofern sie auch nur die Untersuchungen der Philoso-

147) Nemesius *de natura hom.* c. 13. p. 204. επειδη δε των μεν αισθησεων αρχας και ριζας τας εμπροσθεν ειναι κοιλιας φαμεν τȣ εγκεφαλȣ τȣ δε διανοητικȣ την μεσην τȣ δε μνημονευτικȣ την οπισθεν. Augustinus *de genesi ad Literam* VII. c. 17. 18. weicht nur darin ab, daß er die mittlere Höle dem Gedächtniß, die hintere dem Vermögen willkürlicher Bewegung anweiset. Uebrigens berufen sich beide auf Erfahrungen von Verletzung des einen oder andern dieser Theile, wo das zugehörige Vermögen, aber nicht die übrigen gestöhret worden.

148) Augustinus *de quantitate animae* c. 22 — 25. sensus passio corporis per seipsam non latens animam.

losophen und deren Resultate in ihre Schriften aufnahmen, welche in den späteren Zeiten der Unwissenheit fast die einzigen Quellen einiger Kenntniß und Bildung des Verstandes waren. Am meisten gilt dieses von des Augustinus Werken, welche durch das große Ansehen, das sie erlangten, auch von dieser Seite einiges Licht anzündeten, und Stoff zum weiteren Nachdenken genug darboten. Auch ist Augustinus zwar nicht frei von der Anhänglichkeit an fremden Ideen, vorzüglich des Plato und der Neuplatonischen Schule, aber doch kein sklavischer Nachbeter; er bildete die aufgenommenen Gedanken selbstthätig weiter aus, schloß manche eigenthümliche Ideen und Hypothesen an, welche bei weiterer Bearbeitung und anderer Richtung seines Geistes ihm den Ruhm eines scharfsinnigen Psychologen hätten erwerben können. Jener metaphysische Satz, daß die Seele ein unveränderliches Wesen sey, führte ihn darauf, die Seelenverrichtungen genauer von den Veränderungen der Organe abzusondern, und manchen helleren Blick in die Natur der ersteren zu thun. Wir wollen einige von diesen Reflexionen, wenn sie auch zuweilen mehr genialische Vermuthungen, als der Natur abgelernte Winke sind, darstellen.

Der Körper wird von der Seele durch ihre innere Kraft belebt, die Seele wird nicht verändert von dem Körper, sondern dieser ist nur das Object und der Stoff ihres freien Wirkens. Ihre Thätigkeiten erfolgen aber bald mit Leichtigkeit, bald mit Schwierigkeit, je nachdem die körperliche Natur der Seele nach ihrem Verdienst mehr oder weniger nachgiebt. In dem letzten Falle widerstehet sie, sie fühlt ihre Thätigkeit gehemmt und beschränkt, ihre Aufmerksamkeit wird darauf geheftet; es entsteht das Gefühl des Schmerzes und der Anstrengung; in dem ersten Falle aber nimmt sie mit Wohlgefühl den ungehinderten und beförderte Fortgang ihrer Thätigkeit wahr. Ueberhaupt entsteht Bewußtseyn nur durch die Rich-

Richtung auf etwas Fremdes, das ihr durch den Körper gegeben wird und mit ihr übereinſtimmt oder widerſtreitet [149]). Vergnügen iſt nichts anders als Gefühl der Harmonie und Einheit, Schmerz, der geſtörten und unterbrochenen Einheit. Weder dieſes noch jenes würde ſeyn, wenn nicht die Seele ein Streben nach Einheit hätte [150]).

Hierher gehört auch die Aufmerkſamkeit auf den innern Sinn, durch welchen die Empfindungen und Anſchauungen der fünf äußeren Sinne zuſammen gefaßt werden, und auf welchen das Bewußtſeyn der einzelnen Anſchauungen beruhet. Es iſt in gewiſſer Hinſicht daſ-

149) Auguſtinus *de Muſica* l. VI. c. 5. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, niſi intentione facientis; nec ab iſto quicquam illam pati arbitror, ſed facere de illo et in illo tanquam ſubjecto divinitus dominationi ſuae. Aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minusve illi cedit natura corporea; corporalia ergo quaecunque huic corpori ingeruntur aut obiiciuntur extrinſecus, non in anima, ſed in ipſo corpore aliquid faciunt, quod operi eius aut adverſetur aut congruat. Ideoque cum renititur adverſanti, et materiam ſibi ſubjectam in operis ſui vias difficulter impingit, fit attentior in actione, quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, ſentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor. — Et iſta eius actio, qua ſuum corpus convenienti extrinſecus corpori adiungit, quoniam propter quiddam adventitium attentius agitur, non latet, ſed propter convenientiam cum voluptate ſentitur.

150) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. III. c. 23. Quid eſt enim aliud dolor, niſi quidam ſenſus diviſionis vel corruptionis impatiens. Unde luce clarius apparet, quam ſit illa anima in ſui corporis univerſitate avida unitatis et tenax.

selbe, was Aristoteles den Gemeinsinn nennt, doch auch wieder von demselben darin verschieden, daß er ihn zur Sinnlichkeit rechnet, und manche Urtheile des Verstandes, welche Aristoteles mit demselben zusammen gefaßt hatte, von demselben unterscheidet [151]).

Vermöge der Achtung, welche Augustinus zu der Philosophie des Plato trug, war seine Aufmerksamkeit auf den nicht empirischen Ursprung gewisser Erkenntnisse gerichtet. Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der Ueberzeugung — dieß war ihm ein zureichender Beweis von einer Erkenntniß, welche nicht aus der Wahrnehmung gewonnen seyn könne [152]). Daher nahm er in seinen frühren Jahren ange-

151) Augustinus *de libero arbitrio* II. c. 3. Hic autem (interior sensus) nec visus, nec auditus, nec olfactus, nec gustus, nec tactus dici potest, sed nescio quid aliud, quod omnibus communiter praesidet. Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsam tamen rationem vocare non possum, quoniam et bestiis inesse manifestum est. *De quantitate animae* c. 24. Et iam non puto nos videre, quicquid per visum cognoscimus; possumus enim, ut docuisti, aliud videndo cognoscere, quod visus non attigerit. — Aliud est ergo sentire, aliud cognoscere. — Nam sentimus fumum, quem videmus, et ex eo ignem, quem non videmus, subesse cognoscimus. *De libero arbitrio* l. II. c. 8. rationem veritatemque numerorum et ad sensus corporis non pertinere et invertibilem sinceramque consistere et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse communem.

152) Augustinus *de libero arbitrio* II. c. 8. Hoc ergo quod per omnes numeros esse immobile, firmum incorruptumque conspicimus, unde conspicimus? Non enim ullius ullo sensu corporis omnes numeros attingit; innumerabiles enim sunt; unde ergo novimus, per omnes hoc esse, aut qua phantasia vel phantasmate, tan-

angeborne Ideen und Kenntnisse an, behauptete, daß alles Lernen nur eine Wiederholung und Wiedererinnerung sey; in die Seele nichts Neues hineinkomme, sondern alles aus ihr entwickelt und entfaltet werde. Er siehet die Wichtigkeit und Schwierigkeit des Problems ein, ob diese oder die entgegen gesetzte Ansicht die wahre sey [153]). Späterhin bestritt er die Lehre von angebornen Ideen aus Gründen, die nicht sehr gewichtvoll waren, aber doch den Keim zu manchen neuen Ansichten in sich schlossen. Plato stützte sich auf die Allgemeinheit der mathematischen Urtheile, und auf die Leichtigkeit, sie durch geschickte Fragen auch aus ungelehrten und ungebildeten Menschen hervor zu locken. Augustinus macht dagegen den Einwurf, wenn dieses wäre, so würden nicht alle oder beinahe alle auf diesem Wege zu mathematischen Erkenntnissen gelangen; denn in dem vorherigen Leben wären nicht alle Geometer gewesen, da sie so selten in dem menschlichen Geschlechte seyen, daß kaum einer gefunden werde. Es sey vielmehr glaublich, daß die Natur des vernünftigen Geistes nach der von dem Schöpfer getroffenen Anordnung so eingerichtet und den intelligiblen Objecten untergeordnet sey, daß er sie in einem gewissen unkörperlichen Lichte anschaue; so wie das irdische Auge die in dem irdischen Lichte gestellten Dinge

tanquam certa veritas numeri per innumerabilia tam fidenter, nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat?

153) Augustinus *de quantitate animae* c. 20. Magnam, omnino magnam et qua nescio utrum quicquam maius sit, quaestionem moves, in qua tantum nostrae sibimet opiniones adversantur, ut tibi anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse videatur, nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci et recordari.

Digitized by Google

Dinge ſiehet[154]). Hier gehet Auguſtinus zu einer intellectuellen Anſchauung oder Erleuchtung über. Gott iſt die ſelbſtſtändige Wahrheit, das Licht, in welchem jedes vernünftige Weſen die lautere und unveränderliche Wahrheit erkennet, und dadurch Weisheit erlanget[155]). Die Gottheit iſt die Form aller Dinge; oder der göttliche Verſtand enthält die Formen aller Dinge, wodurch ſie ſind, was ſie ſind, und wonach alles geſchiehet, unveränderlich und weſentlich in ſich. Die Vernunft iſt das geiſtige Auge, wodurch dieſe Formen, worauf alles Wiſſen, alle Erkenntniß der ewigen Wahrheit beruhet, angeſchauet werden; ſo daß der Menſch alle unveränderliche Wahrheit in Gott ſiehet[156]). Dieſes Schauen der überſinnlichen

154) *Retractationum* l. I. c. 5. 8. *de trinitate* l. XII. c. 15. Sed ſi recordatio haec eſſet rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc poſſent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari ſunt in genere humano, ut vix poſſit aliquis inveniri; ſed potius credendum eſt, mentis intellectualis ita conditam eſſe naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, diſponente conditore, ſubiunctam, ſic iſta videat in quadam luce ſui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens eſt creatus.

155) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. II. c. 12. quapropter nullo modo negaveris, eſſe incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera ſunt, continentem, quam non poſſis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, ſed omnibus incommutabilia vera cernentibus tanquam miris modis ſecretum et publicum lumen praeſto eſſe ac ſe praebere communiter. *de civitate dei* l. XI. c. 9.

156) Auguſtinus *liber LXXXIII. quaeſtionum.* Q. 46. *de libero arbitrio* II. c. 16. 17.

lichen Wahrheiten führte ihn wieder auf den Empirismus, wie er in dem conſequenten Supernaturalismus lieget. Alle Erkenntniß empfängt die Seele, die ſinnliche durch die äußeren Sinne, die überſinnliche durch den innern Sinn vermittelſt der Erleuchtung und Offenbarung. Beides iſt ein Sehen, welches die Grundthätigkeit der Seele ausmacht[157].

Die Sittenlehre iſt als Wiſſenſchaft von den Kirchenvätern nicht mit dem Eifer bearbeitet worden, als die Dogmatik, wenn man auf den Erfolg ihrer Bemühungen ſiehet. Denn die letzte erhielt weit früher eine gewiſſe Geſtalt und Verbindung zu einem Ganzen, als die erſte. Dieſe Erſcheinung iſt auch ganz natürlich, wenn wir uns auf ihren Standpunkt verſetzen. Denn erſtlich waren die meiſten ſittlichen Vorſchriften in der Bibel mit großer Klarheit und ſo einleuchtend vorgetragen, daß die Kirchenväter bei ihren populären Vorträgen nur auf dieſe Quelle verweiſen, und die Befolgung der Lebensregeln eindringlich machen durften. Je mehr dieſe populäre Behandlung der mit der chriſtlichen Religion verbundenen Sittenlehre ihrem Beruf entſprach, deſto weniger fanden ſie Urſache, an eine wiſſenſchaftliche Bearbeitung derſelben zu denken. Ein Fürwahrhalten der bibliſchen und kirchlichen

157) Auguſtinus *de civitate dei* l. XI. c. 23. Sicut ergo de viſibilibus, quae non vidimus, eis credimus, qui viderunt, atque ita de ceteris, quae ad ſuum quemque ſenſum corporis pertinent; ita de his, quae animo ac mente ſentiuntur, quia et ipſe rectiſſime dicitur ſenſus, unde et ſententia vocabulum accepit, hoc eſt, de inviſibilibus, quae a noſtro ſenſu exteriore remota ſunt, iis nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine diſpoſita didicerunt, vel manentia contuentur.

Digitized by Google

lichen Lehren ohne überzeugende Gründe, dieß hielten auch die zum Philosophiren am meisten aufgelegten Kirchenväter den Fähigkeiten und Bedürfnissen der meisten Menschen angemessen und vollkommen hinreichend [158]). Dazu kam noch dieses, daß über Gegenstände der Moral weit weniger Streitigkeiten entstanden, als über Puncte der Glaubenslehre, welche in der Bibel nicht so klar und bestimmt vorgetragen waren, und doch oft für weit wichtiger als jene gehalten wurden, und daß es daher auch an äußeren Veranlassungen zur weiteren Untersuchung sittlicher Gegenstände mehr fehlte, als es der Fall bei dogmatischen Lehrpuncten ist.

Bei dem allen aber haben doch die Kirchenväter einen großen Einfluß auf die Sittenlehre gehabt. Denn bei der engen Verbindung zwischen Dogmatik und Moral, da die Glaubenssätze den Grund von den Sittenregeln enthielten, mußten sie in ihren dogmatischen Schriften auch oft praktische Gegenstände berühren, und die oft unentwickelten Grundsätze und Ideen, welche ihren populären Unterweisungen zum Grunde lagen, bildeten einen gewissen eigenthümlichen Geist, der auch in der späteren Zeit nicht ohne Einwirkung auf die Wissenschaft blieb.

Der

158) Augustinus *de quantitate animae* c. 7. Auctoritati credere magnum compendium est et nullus labor. Quodsi te delectat, poteris multa legere, quae magni et divini viri de his rebus necessario quae videbantur et salubriter, imperitioribus quasi nutu quodam locuti sunt, credique sibi voluerunt ab iis, quorum animis vel tardioribus vel implicatioribus alia salus esse non posset. Tales enim homines, quorum profecto maxima multitudo est, si ratione velint verum comprehendere, similitudinibus rationum facillime decipiuntur, et in varias noxiasque opiniones ita labuntur, ut emergere inde ac liberari aut nunquam aut aegerrime queant. His ergo utilissimum est, excellentissimae autoritati credere, et secundum hoc agere vitam,

Der religiöſe Sinn der Kirchenväter, die höchſte Achtung gegen die Bibel, als die reinſte und vollſtändigſte Quelle unmittelbarer göttlicher Offenbarungen, mußte nothwendig von großen und wichtigen Folgen für den wiſſenſchaftlichen und populären Vortrag der Sittenlehre, beſonders auf den Inhalt, Umfang und die Triebfeder der Pflichten ſeyn.

Alle Eigenthümlichkeiten der Sittenlehre der Kirchenväter laſſen ſich aus dem einzigen Standpuncte erklären, daß ihre Sittenlehre nichts als Religionslehre iſt, daß ſie alle ſittliche Vorſchriften als göttliche Gebote und als nothwendige Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit betrachten. Gott iſt die allgemeine Erkenntnißquelle aller Wahrheit, alſo auch insbeſondere aller Wahrheiten, die ſich auf das freie Handeln der Menſchen, auf ihr Verhalten und Betragen beziehen. Er iſt der Geſetzgeber der Menſchen, und er hat ſeine Geſetze auch durch Offenbarung bekannt gemacht, damit ſie befolgt werden könnten [159]). Die heilige Schrift, welche die göttlichen Offen-

159) Iuſtinus M. *cohortatio ad Graecos* των χαριν ταυτα μνημονευσαι νυν προηχθην, ω ανδρες Ἑλληνες ἱνα γνωτε, ὁτι αληθη θεοσεβειαν κ δυνατον παρα τουτων μανθανειν, των μηδε εν οἱς ὑπο των εξωθεν ἐδιδαχθησαν, ἱδιον τι γραψαι δυνηθεντων, αλλα δια τινος ἐκεινης αλληγοριας ὑπο Μωυσεως και των λοιπων προφητων εν τοις ἑαυτων συγγραμμασιν απηγγελκοτων. Lactantius *inſtitut. divin.* l. VI. c. 5. Quisquis rectum iter vitae tenere nititur, non terram debet aſpicere, ſed coelum, et, ut apertius loquor, non hominem ſequi debet, ſed deum. — Itaque ſi oculos in coelum ſemper intendas et ſolem, qua oritur, obſerves, eumque habeas vitae quaſi navigii ducem, ſua ſponte in viam pedes dirigentur; et illud coeleſte lumen, quod ſanis membris multo clarius ſole eſt, quam hic, quem carne mortali videmus, ſic reget, ſic gubernabit, ut ad ſummum ſapientiae virtutisque portum ſine ullo errore perducat. Suſcipienda igitur

fenbarungen enthält, ist also die oberste Norm von dem, was Recht und Unrecht ist; nur das, was sie ausdrücklich verbietet, ist verboten, und was sie ausdrücklich erlaubt, das ist erlaubt. Ueber ihre klaren Ausſprüche kann es keinen höheren und gültigeren Entscheidungsgrund geben [160]).

Hieraus wird erstens der Mangel an Gründlichkeit, an systematischem Geist, oft selbst an Consequenz, der sich bei den Kirchenvätern findet, begreiflich. Denn da ihnen die Bibel als göttliche Offenbarung die höchste Quelle aller Weisheit und wahren Erkenntniß ist, so ist ihr Augenmerk weniger darauf gerichtet, warum etwas geboten oder verboten sey, als was zu thun und zu lassen vorgeschrieben sey. Anstatt den letzten erkennbaren Grund aller sittlichen Vorschriften in der Vernunft aufzusuchen, finden sie diesen vor aller Untersuchung in dem Willen Gottes, der in der Bibel offenbaret ist. Bei den Ausſprüchen und Geboten dessen, der die höchste Weisheit ist, noch fragen wollen, warum ist dieses wahr, und warum ist dieses recht oder unrecht, warum bin ich verbunden, seine Gebote zu erfüllen; dieses schien Unvernunft zu seyn. Man muß ihm glauben und gehorchen, ohne

igitur dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa coelestis, quam Marcus Tullius in libro de republica tertio pene divina voce depinxit. — Quodsi ut legis sanctae vim rationemque pervidit, ita illud quoque scisset aut explicasset, in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non philosophi functus esset officio, sed prophetae. Quod quia facere ille non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium deo. l. III. c. 10.

160) Tertullianus *de corona militis* c. 2. Augustinus *de sermonibus domini* l. I. c. 16. Irenaeus *adversus haeretic.* l. IV. c. 31.

ohne zu vernünfteln, es iſt genug, wenn er ſagt: das iſt, und das ſoll ſeyn [161]). Aus demſelben Grunde ſtreben ſie nur ſelten nach einem logiſchen Zuſammenhange der einzelnen Sittenregeln und nach ſyſtematiſcher Einheit, weil die Bibel die ſittliche Geſetzgebung vollſtändig in ſich begreift. Die logiſche Vollkommenheit der Wiſſenſchaft, ſo wie die rhetoriſche Darſtellung der einzelnen Lehren ſchien eine menſchliche Zugabe zu ſeyn, deren die göttliche Weisheit entbehren könne und müſſe [162]).

Da indeſſen ſelbſt diejenigen, welche das logiſche Verfahren geringſchätzen, doch ſich des Denken nicht enthalten können, ſondern von einem Satz andre ableiten, die Ausſprüche der Offenbarung auf mehrere Gegenſtände beziehen, als in den Worten liegen, und daher auf einen logiſchen Zuſammenhang, auch wenn ſie es nicht ſagen noch wollen, ausgehen; da ſie ſelten oder nicht tief genug in die Gründe der ſittlichen Wahrheiten eingehen und die Begriffe zergliedern: ſo fallen ſie leicht in den Fehler der Inconſequenz. Ihre Behauptungen ſind oft nur zufälligen Zwecken und Zeitbedürfniſſen angepaßt, ohne daß ſie durch erkannte und geprüfte Grundſätze zuſammenhangen und mit einander zuſammen ſtimmen. Daher ſtellen ſie bald die eine, bald die andere Tugend als die höchſte auf, welche alle übrige in ſich faſſe [163]). Daher betrachten

161) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. III. c. 1. Quae quidem (divina) tradita ſunt breviter ac nude. Nec enim decebat aliter; ut, cum deus ad hominem loqueretur, argumentis aſſereret ſuas voces, tanquam fides ei non haberetur; ſed, ut oportuit, eſt locutus, quaſi rerum omnium maximus iudex, cuius non eſt argumentari, ſed pronunciare verum.

162) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. III. c. 15.

163) So ſtellt Lactantius bald die Geduld (patientia), l. VI. c. 18. V. c. 17., bald die Gerechtigkeit, l. III. c. 9. als die höchſte Tugend auf.

ten sie Pflichten, die bedingt sind, als unbedingte, z. B. Almosen geben, Verachtung des irdischen Lebens und der Güter des Lebens; daher unterscheiden sie nicht, was wohl zu unterscheiden ist, z. B. das äußere Recht und die innere Sittlichkeit, und verdammen daher alle Selbstvertheidigung gegen ungerechte Gewalt, selbst das Verleihen gegen Zinse, die zweite Ehe, die von vielen als eine verdeckte Hurerey betrachtet wird. Aus richtigen Sätzen leiten sie nicht selten andere Sätze ab, die gar nicht daraus folgen; wenn z. B. Lactantius aus dem Gebot, du sollst nicht tödten, die Sträflichkeit aller Selbstvertheidigung, des Krieges, ja selbst die Anklage wegen eines Capitalverbrechens folgert [164]). Eben so leiten sie eine Wahrheit aus einem falschen Grundsatze ab, wie das Gebot der Uneigennützigkeit aus dem Grundsatze, man müsse alle irdische Güter verachten [165]). Daher kommen so viele Widersprüche zwischen ihren eignen Behauptungen und den von manchen Philosophen behaupteten Sätzen, die sie zuweilen mit mehr Eifer als Verstand und Einsicht bestreiten [166]).

Auch

164) Lactantius *institut. divin.* l. VI. c. 20. Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 5. Ambrosius *offic.* III. c. 3. Christianus etiamsi in latronem armatum incidat, ferientem referire non potest, ne dum salutem defendit, pietatem contaminet.

165) Lactantius *institut. divin.* l. V. c. 17. lucro autem nunquam sapiens studet, quia bona haec terrena contemnit.

166) Ein Beispiel bietet eben derselbe Lactanz dar, wenn er (l. VI. c. 11.) den Cicero tadelt, daß er fodert, man solle nur Würdigen Wohlthaten erzeigen, (et saepe idoneis hominibus egentibus de re familiari impertiendum) weil er das Wort idoneus nicht verstand, und es von solchen erklärte, welche die Wohlthaten vergelten können. Wenn er auch darin Recht hätte, so würde sich sein Vorwurf durch die Bestreitung des Grundsatzes: die

Tugend

Auch entspringt daraus Mißhelligkeit unter ihnen selbst, indem z. B. einige die Wahrhaftigkeit als eine strenge, Andere dagegen als eine bedingte, Pflicht und die Abweichung von der Wahrheit in gewissen Fällen für erlaubt halten. Denn bei dem Mangel an fest bestimmten und scharf begränzten Grundsätzen vernahmen einige heller, klärer und reiner die Stimme des sittlichen Bewußtseyns, anstatt daß andere mehr an den Buchstaben der Offenbarung klebten und jene unentwickelten Urtheile weniger klar und deutlich entwickelten.

Aus derselben Quelle entspringt aber auch ein großer Eifer für die Moralität, eine gewisse Strenge in dem Sittlichen, und ein lebendiges Interesse, ein sittliches Erkennen und Streben allgemeiner unter den Menschen zu machen. Dieser Eifer ist zwar oft einseitig, aber doch wegen der Quelle, woraus er entspringt, achtungswürdig. Darum schärfen sie Pflichten ein, welche gewöhnlich vernachlässiget werden, und dringen mit großem Ernst auf Gewissenhaftigkeit. Darum empfehlen sie so dringend die Pflichten der Menschenliebe, Mildthätigkeit ohne alle Rücksicht auf eigenen Vortheil oder Schaden; so wie die Pflicht, nichts Böses zu thun auch mit eigner Aufopferung [167]); darum mißbilligen sie in den stärksten

Aus-

Tugend sey um ihrer selbst willen zu achten, (III. 12. non est igitur, ut aiunt, propter seipsam virtus expetenda, sed propter vitam beatam, quae virtutem necessario sequitur) von selbst aufheben. Denn, immer ist es Eigennutz, wenn man recht handelt, um die ewige Glückseligkeit zu erlangen, und von der Rücksicht auf die Glückseligkeit dieses Lebens nur durch die Quantität, nicht durch die Qualität unterschieden.

167) Lactantius *divin. institut.* l. V. c. 17. homo vero, quia scientiam boni ac mali habet, abstinet se a nocendo, etiam cum incommodo suo.

Ausdrücken den Krieg, als eine gewaltsame Zerreißung der natürlichen Bande der menschlichen Gesellschaft und Verhöhnung der Menschheit [168]). Es ist nicht zu läugnen, daß die Kirchenväter in ihren populären moralischen Schriften einen reichen Schatz von treffenden Wahrheiten, Beobachtungen, Reflexionen, Sittenvorschriften niedergelegt haben, welche eine aufgeklärte Vernunft und reine sittliche Triebfedern voraussetzen. Hätte nicht der Supernaturalismus mit seinen Folgen einem tiefern Eindringen in die Gründe der Sittlichkeit, und der Mangel einer geschärften und reifen Urtheilskraft in dem Wege gestanden, so würden sie unstreitig das menschliche Wissen von dieser Seite viel weiter gebracht haben.

Diese religiöse Moral der Kirchenväter beruhet auf dem Willen Gottes, als des höchsten Gesetzgebers. In diesem Fundamente lag aber eine Zweideutigkeit, welche sie einigemal berührt, aber nie vollständig untersucht und gehoben haben. Es kommt nehmlich auf die Frage an: warum müssen wir uns Gott als den höchsten Gesetzgeber für die Freiheit vernünftiger Wesen denken? Etwa darum, weil er allmächtig ist, alles geschaffen hat, und weil seiner Macht nichts widerstehen kann? und weil er also beliebig nach seiner Willkür Gesetze vorschreibet? Oder darum, weil Gott das Ideal der höchsten Vernunft, Weisheit und Heiligkeit ist? Es

168) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 20. Non enim cum occidere deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet; sed ea quoque ne fiant, monet, quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licet, cuius militia est in ipsa iustitia; neque vero accusare quemquam crimine capitalis, quia nihil distat, utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur. L. V. c. 17.

Es fehlt nicht an Stellen, in welchen ſich die Kirchenväter bald für das Eine, bald für das Andere erklärt haben. Lactanz z. B. betrachtet die Gottheit als die höchſte Weisheit, und darum ſind auch ihre Geſetze, Geſetze der Weisheit, und ſie ſind für alle vernünftige Weſen verbindlich, und jedes vernünftige Weſen findet in ſeiner Vernunft die Geſetze, welche darum nicht beſonders promulgirt werden dürfen [169]). Auf der andern Seite aber ſpricht er von der Unterwürfigkeit des Menſchen unter Gott, und von deſſen Herrſcherſchaft, als wenn darin, nicht in der Vernunft der letzte Grund der Verbindlichkeit läge [170]). Doch nirgends ſpricht ſich die ſupernaturaliſtiſche Denkart in der Moral beſtimmter und entſcheidender, als in dem Tertullian aus. Die einzige Quelle, woraus der Menſch erkennen kann, was er thun und laſſen ſolle, iſt ihm die göttliche Offenbarung. Den durch die Offenbarung uns bekannt gemachten Willen Gottes ſoll man befolgen, nicht darum, weil das Gebotene gut iſt, ſondern weil es Gott befohlen hat, und weil alles, was Gott vermöge ſeiner Macht und Majeſtät befiehlt, gut iſt. Tertullian hält es ſo gar für eine Vermeſſenheit, bei einem göttlichen Befehl nach einem objectiven Beſtimmungsgrunde, oder überhaupt nach Gründen zu fragen, und fodert alſo einen blinden

169) Lactantius *divin. inſtitut.* l. VI. c. 8. 18.

170) Lactantius *divin. inſtitut.* l. III. c. 10. Qui ergo philoſophi volunt animos omni metu liberare, tollunt etiam religionem et orbant hominem ſuo proprio ac ſingulari bono, quod eſt a recte vivendo atque omni humanitate diſiunctum; quia ut deus cuncta viventia ſubiecit homini, ſic ipſum hominem ſibi. l. VI. c. 8. nobis ipſa lex tradita eſt ab illo uno magiſtro et imperatore omnium deo.

blinden Gehorsam [171]). Eine ganz andere Ansicht hatte Augustin, wenigstens in seinen früheren Jahren: Gottes Wille und die höchste und vollkommene Vernunft ist identisch. Weil Gott die höchste Vernunft ist, darum ist er auch der oberste Gesetzgeber. Was er gebietet und verbietet, das ist so beschaffen, daß es jede Vernunft als recht und gut finden muß. Es ist ein ewiges und unveränderliches Gesetz, daß die guten Menschen ein seliges Leben, die Bösen aber Unglückseligkeit verdienen, und jede Vernunft findet diese Proportion und Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit, zwischen Laster und Unglückseligkeit recht. Was das höchste Gesetz der Gottheit verbietet, ist nicht darum böse, weil es verboten wird, sondern es wird darum verboten, weil es böse ist [172]). Allein dieser Denkart blieb Augustinus nicht immer treu, und verließ sie in seinem höheren Alter

171) Tertullianus *de poenitentia* c. 4. Bonum atque optimum est, quod Deus praecepit. Audaciam existimo, de bono divini praecepti disputare. Neque enim, quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est maiestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis, quam utilitas servientis.

172) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 6. Illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseriam, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque mutatur, potestne cuipiam intelligenti non incommutabilis aeternaque videri? An potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint? — c. 3. non sane ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo vetatur lege, quia malum est.

Digitized by Google

Alter fast gänzlich, da er immer mehr dem Supernaturalismus, der in seiner Jugend durch den Rationalismus modificiret und gleichsam überkleidet war, huldigte, weil er in der göttlichen Offenbarung gewisse Lehrsätze von der moralischen Natur des Menschen und von dem übernatürlichen Beistande Gottes glaubte gefunden zu haben, wodurch seine bisherigen Ueberzeugungen eine große Umänderung erlitten. Jetzt behauptete er, daß Gott auch nach bloßer Willkür handle, und in seiner Weltregierung verfahre; daß er etwas verordne, wo die Vernunft keinen andern Grund finden könne, als daß es Gott so und nicht anders beliebt habe; daß er ebenfalls Mittel zur Erreichung eines Zwecks wähle, die nicht durch seine Weisheit bestimmt sind [173]). Augustinus behauptete damit nicht, daß Gott ungerecht sey, sondern nur, daß Gottes Gerechtigkeit nicht mehr mit der menschlichen Vernunft gefaßt und beurtheilet werden könne; welches das Gegentheil von der erstern Denkart ist [174]).

Die meisten Kirchenväter erklären sich jedoch keinesweges bestimmt und deutlich, ob sie der einen oder der andern

173) Augustinus *de agone Christi* c. 11. Stulti sunt qui dicunt: Non poterat sapientia Dei aliter homines liberare, nisi susciperet hominem, et nasceretur ex femina, et a peccatoribus omnia pateretur. Quibus dicimus, poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret. — *De praedestinatione Sanctorum* c. 18. Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit hoc secundum placitum suae voluntatis, ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur. *De praedestinatione et gratia* c. 3. 16.

174) Augustinus *de praedestinatione et gratia* c. 2.

dern dieſer entgegen geſetzten Anſichten zugethan ſind, und erſt in der Folge wurde dieſer Gegenſatz von den Scholaſtikern weiter entwickelt. Aber beſtimmter tritt der Supernaturalismus und Rationalismus in Rückſicht auf die Erkenntnißquelle der ſittlichen Verbindlichkeit bei den Kirchenvätern hervor. Alle betrachten zwar die Bibel, in ſo fern ſie eine göttliche Offenbarung enthält, auch als Quelle für die Moral. Darin weichen ſie aber von einander ab, daß einige die Bibel als einzige und oberſte, andere aber nicht als ausſchließliche und oberſte Quelle anſehen, aus der ſich der Menſch von ſeinen Pflichten und Rechten belehren könne. Pflichten und Rechte ſind Erkenntniſſe von dem Betragen und Verhalten der Menſchen gegen ſich, gegen andere und gegen Gott, welches durch ein oberſtes Geſetz beſtimmt iſt. Jedes Geſetz ſetzt aber einen Geſetzgeber voraus, welcher gewollt hat, daß dieſes geſchehen, dieſes nicht geſchehen ſolle, dieſes recht oder unrecht, erlaubt oder unerlaubt ſey, die allgemeinen Pflichten und Rechte der Menſchen hängen alſo von Gott, dem oberſten Geſetzgeber ab. Ein Gebot, welches Gottes Willen offenbaret, iſt für die Menſchen Geſetz [175]). Die Erkenntniß deſſen, was Gott will, und von den Menſchen fodert, wird urſprünglich aus der Bibel geſchöpft. Zwar offenbaret ſich Gott auch durch die Natur; die Ausſprüche des Gefühls und des gemeinen Menſchenverſtandes ſind als Eingebungen der Gottheit zu betrachten. Allein dieſe Belehrungen ſind nicht ſo klar und deutlich, und ſo vollkommen; ſie ſind gleichſam nur der erſte Elementarunterricht für die Kindheit der Menſchheit. Die Bibel enthält aber die vollkommnere Belehrung für das männliche und reifere

175) Iohannes Damascenus *de orthodoxa fide* l. IV. c. 22. αγαθον το θειον και ὑπεραγαθον και το τουτο θελημα· τουτο γαρ αγαθον, ὁπερ ὁ θεος βουλεται. νομος δε εστιν ἡ τουτο διδασκουσα εντολη.

reifere Alter der Menſchheit; die eigentliche Geſetzgebung Gottes, aus welcher man erſt erkennen kann, was mit Gottes Willen übereinſtimmt, was vor Gott gültig und recht iſt [176]). Dieſer ſtrenge Supernaturalismus, nach welchem die Bibel zur einzigen Erkenntnißquelle der Moral gemacht wird, findet ſich nur ſelten rein und vollſtändig, und wo er ſich findet, wird er nicht mit aller Conſequenz angenommen und durchgeführt, weil die Kirchenväter ſelten bis auf die letzten Gründe ihrer Behauptungen zurück gehen, und weil auch das unentwickelte ſittliche Bewußtſeyn ſich gegen die allgemeine und conſequente Anwendung deſſelben empörte. Man findet ihn indeſſen doch hie und da wirklich angewendet, ſo daß er zu Urtheilen verführte, welche mit den Grundſätzen der Sittlichkeit nicht zuſammen ſtimmen.

Weit häufiger iſt der durch den Rationalismus modificirte Supernaturalismus, nach welchem die göttliche Offenbarung in der Bibel zwar als Erkenntnißquelle, aber nicht als die einzige betrachtet, und ſie der Vernunft nur an die Seite geſetzt wird. Die Vernunft iſt zwar auch eine Offenbarung Gottes, ſie iſt aber einer Unterſtützung bedürftig, welche ihr durch die mündliche und ſchriftliche Offenbarung geworden iſt. Es iſt daher kein Widerſpruch

176) Tertullianus *adverſ. Marcion.* l. IV. c. 16. Etſi natura bonum et malum notum eſt ethnicis, non tamen Dei diſciplina, qua cognita tum demum convenientia voluntatis et facti ex fide ſub metu dei agitur. *de velandis virginib.* c. 1. Scriptura legem condit, natura contestatur, diſciplina exigit. Irenaeus *adverſ. Haeret.* IV. c. 31. De quibus autem ſcripturae non increpant, ſed ſimpliciter ſunt poſitae, nos non debemus fieri accuſatores (non enim ſumus diligentiores Deo neque ſuper magiſtrum poſſumus eſſe) ſed typum quaerere. Nihil enim otioſum eſt eorum, quaecunque inaccuſabilia poſita ſunt in ſcripturis.

Digitized by Google

zwischen beiden, sondern sie unterstützen und klären einander wechselseitig auf. Man kann daher auch durch die Vernunft erkennen, was recht und gut ist [177]). Die Uebereinstimmung gründen sie bald darauf, daß die Vernunft ebenfalls ein Geschenk der Gottheit sey, oder daß sich der Logos, die Urwahrheit, ebenfalls durch die Vernunft der Weisen offenbare. Ungeachtet der Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Offenbarung wurden doch beide nicht immer als coordinirt gedacht, sondern auch nicht selten einander subordinirt. Nach Origenes z. B. enthält die Bibel moralische Vorschriften, wie sie nur für die gemeine Fassungskraft der Menschen passen; sie stimmt zwar mit der Vernunft überein, und es kann in ihr nichts Unvernünftiges und Ungereimtes vorkommen, weil sie von Gott eingegeben ist, nur muß man die Kunst verstehen, den verborgenen Sinn unter dem Buchstäblichen zu erforschen; die Vernunft ist also offenbar die Norm und der Prüfstein der Bibel, auch in den moralischen Vorschriften [178]). Wenn der christlichen Lehre der Vorzug zukommt, daß sie allgemeinverständlich ist, daß sie eine größere Kraft besitzt, auf das menschliche Gemüth zu wirken, und es zur Befolgung der sittlichen Vorschriften zu bewegen, so erlangt man dagegen durch die Vernunft eine deutlichere und gründlichere Erkenntniß. Die Offenbarung sagt

177) Origenes *adversus Celsum* l. V. c. 5. *de principiis* l. III. c. 1.

178) Origenes *contra Celsum* l. III. Φησομεν προς αυτον, ὁτι ὡσπερ ελεγε τις τον νομοθετην, προς ερωτωντα, ει τȣς καλλιστȣς εθετο τοις πολιταις νομȣς, ὁτι ȣ τȣς καθαπαξ καλλιστȣς, αλλ' ὡν εδυνατο τȣς καλλιστȣς· ȣτω λεγοντο αν και απο τȣ πατρος τȣ χριστιανων λογȣ, ὁτι ὡν εδυναντο ὁι πολλοι εις βελτιωσιν ηθων, τȣς καλλιστȣς εθεμην νομȣς και διδασκαλιαν, πονȣς ȣ ψευδεις απειλων και κολασεις τοις αμαρτανȣσι. *de principiis* l. III.

ſagt den Menſchen, was ſie thun und laſſen ſollen. Die Vernunft fügt die Gründe hinzu, warum ſie es thun oder laſſen ſollen [179]). Der chriſtlichen Lehre und Moral wird daher auch nicht von allen eine und dieſelbe Vollkommenheit und in derſelben Rückſicht zugeſchrieben. Diejenigen, welche dem ſtrengern Supernaturalismus zugethan ſind, müſſen dieſelbe für die höchſt vollkommne halten, ohne daß ſie einen Zuſatz empfangen kann. Andere legen ihr eine Perfectibilität bei, und zwar bald durch die Vernunft, bald durch eine weitere Belehrung und Eingebung von Gott, wie Tertullian und die Montaniſten behaupteten, welche darin dem Supernaturalismus getreu blieben, daß ſie alle Erkenntniß, ſo auch jede Erweiterung und Berichtigung der Erkenntniß unmittelbar von Gott ableiteten. Die menſchliche Beſchränktheit kann nicht alles auf einmal faſſen, ſondern bedarf einer fortgeſetzten Leitung durch den göttlichen Geiſt, der dem menſchlichen Geiſte ſeine Richtung giebt, den Fortſchritt zum Beſſern möglich macht, den Sinn der Schrift mehr aufſchließt [180]).

Wenn

179) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. II. c. 2. Sed nos id, quod credimus, noſſe et intelligere cupimus — Jeſus Chriſtus iam credentibus dicit, quaerite et invenietis. *De quantitate animae* c. 7.

180) Tertullianus *de velandis virgin.* c. 1. Haec lege fidei manent, caetera iam diſciplinae et converſationis admittunt novitatem correctionis, operante ſcilicet et proficiente usque in finem gratia Dei. Quale eſt enim, ut diabolo ſemper operante et adiiciente quotidie ad iniquitatis ingenia, opus Dei aut ceſſaverit aut proficere deſtiterit? Cum propterea Paracletum miſerit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia ſimul capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur diſciplina ab illo vicario domini ſpiritu ſancto. — Quae eſt ergo Paracleti adminiſtratio, niſi haec, quod diſciplina dirigitur, quod ſcripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur.

Digitized by Google

Wenn die christliche Moral alle sittlichen Vorschriften als göttliche Gebote darstellt, so kann man fragen, zu welchem Zweck fodert Gott die Befolgung seiner Gesetze, oder warum sind die Menschen verpflichtet, denselben Gehorsam zu leisten? Diese Frage wurde auf verschiedene Weise zwar nicht immer wissenschaftlich, aber doch indirecte durch den Zusammenhang mehrerer moralischen Betrachtungen beantwortet, je nachdem der Geist des Supernaturalismus oder Rationalismus mehr Einfluß gewonnen hatte, und das sittliche Bewußtseyn klärer oder dunkler vernommen wurde. Gott hat den Menschen Gesetze vorgeschrieben, die sie unbedingt erfüllen müssen, darum, weil er ihr oberster Herr und Gebieter ist. Die Menschen sind Sclaven Gottes, die schuldig sind, die Befehle desselben zu befolgen, ohne zu fragen, was ihnen dafür werde, oder welchen vernünftigen Zweck sie dadurch erreichen. Den Willen des Herrn zu thun, nicht auf seinen eignen Nutzen zu sehen, das ist die Schuldigkeit des Knechts [181]). Diese Behauptung, welche aus dem strengen Supernaturalismus folget, ist zwar von der einen Seite der Strenge und Würde des Sittengesetzes angemessen, streitet aber auf der andern mit der Natur eines vernünftigen Wesens, das nicht zwecklos handeln kann, und daher, wenn es nach einem fremden Gesetz sich richten soll, nothwendig durch die Vorstellung eines Zweckes sich dazu bestimmen muß.

Dieser Natur eines vernünftigen Wesens kamen daher diejenigen näher, welche behaupteten, daß die Gesetzgebung Gottes einen objectiven Zweck habe, nehmlich das ewige Heil, oder die Seligkeit der Menschen. Dieses ist Lactantius Ansicht. Die Bestimmung des Menschen ist der Endzweck, zu welchem er von Gott geschaffen

181) Tertullianus *de poenitentia* c. 4. *de patientia* c. 4.

ſchaffen worden. Dieſer beſteht darin, daß er Gott erkenne und ihm diene, nehmlich durch Tugend oder Gerechtigkeit, damit er die Unſterblichkeit, das iſt, ewiges ſeliges Leben erlange. Die Tugend begreift die Pflichten, welche Gott dem Menſchen vorgeſchrieben hat. Da aber Tugend ſchwer iſt, viele Mühe, Anſtrengung und Aufopferung erfordert, ſo kann der Menſch vernünftiger Weiſe kein Verlangen nach derſelben haben, noch ſie für ein Gut halten, woferne ſie nicht das Mittel zu etwas Höheren und Beſſeren iſt. Gott hat aber eine ewige Belohnung für die Tugend beſtimmt, und dieſe beſteht in der ewigen Seligkeit. Das höchſte Gut iſt daher für den Menſchen nicht Tugend, ſondern das ewige Leben in Verbindung mit der höchſten Glückſeligkeit [182]). Dieſe

182) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. III. c. 11. 12. Ergo virtutis praemium beata vita eſt, ſi virtus, ut recte dictum eſt, beatam vitam facit. Non eſt igitur, ut aiunt, propter ſeipſam virtus expetenda, ſed propter vitam beatam, quae virtutem neceſſario ſequitur. — Summum igitur bonum ſola immortalitas invenitur. l. VI. c. 9. Si autem virtus cape enda eſt, quia conſtat, ad eam naſci hominem; ſubeſſe debet ſpes aliqua major, quae malorum et laborum, quos perferre virtutis eſt, magnum afferat praeclarumque ſolatium. Nec aliter virtus, cum per ſe dura ſit, haberi pro bono poteſt, quam ſi acerbitatem ſuam maximo bono penſet. Aeque non aliter his bonis praeſentibus abſtinendum eſt, quam ſi ſint alia majora, propter quae tanti ſit et voluptates omittere et mala omnia ſuſtinere. Ea vero nulla ſunt alia niſi perpetuae vitae. Hanc autem praeſtare quis poteſt, niſi Deus, qui virtutem ipſam prōpoſuit? Ergo in Dei agnitione et cultu rerum ſumma verſatur. In hoc ſpes omnis ac ſalus hominis. Hic eſt ſapientiae gradus primus, ut ſciamus, quis ſit nobis verus pater, eumque ſolum pietate debita proſequamur, huic parea-

Diese Ansicht ist der Natur eines vernünftigen Wesens angemessen; sie vereiniget Tugend und Glückseligkeit als die beiden höchsten Zwecke; sie betrachtet beide als verbunden, und zwar nothwendig, doch nicht innerlich, sondern äußerlich, durch die Gottheit; sie entfernt sich aber darin wieder von dem Geiste echter Sittlichkeit, daß nicht die Tugend selbst, sondern etwas, das mit ihr äußerlich als nothwendige Folge verbunden ist, die Glückseligkeit als das Höchste, wonach der Mensch streben müsse, als das unbedingte Gut dargestellt wird. Dieses ist auch ganz natürlich, wenn man die Sittlichkeit als ein göttliches, nicht als ein Gesetz der Vernunft betrachtet.

Es gab endlich noch eine dritte Ansicht, daß nehmlich Gott zugleich der höchste Gesetzgeber sowohl als auch der höchste Zweck alles Strebens vernünftiger Wesen oder das höchste Gut sey. Diese finden wir in den Schriften des Augustinus. Es giebt nehmlich ein ewiges, unveränderliches Gesetz, welches die höchste Vernunft und die ewige Weisheit Gottes ist, durch welche die höchste Ordnung aller Dinge als Norm festgesetzt und bestimmt ist, daß die Guten ein seliges, die Bösen aber ein unglückseliges Leben verdienen [183]). Dieses Gesetz ist der menschlichen Vernunft mitgetheilt, es ist

pareamus, huic devotissime serviamus, in eo promerendo actus omnis et cura et opera collocetur.

183) Augustinus *de libera arbitrio* l. I. c. 6. Illa lex, quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est, per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur. — An potest aliquando iniustum esse, ut mali miseri, boni autem beati sint? — Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, verbis explicem, ea est, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima.

iſt alſo auch ein Vernunftgeſetz. Wer nun nach dieſem Geſetze lebet, wer in ſeinen Handlungen eine unveränderliche Richtſchnur befolget, wodurch ſie das Willkürliche verlieren, und den Charakter der allgemeinen Geſetzmäßigkeit erhalten, der handelt vernünftig, und zugleich nach dem Geſetz der ewigen Vernunft, welche der höchſte Grund aller Wahrheit und alles Rechts iſt; er ſtrebt nach Vereinigung mit der Urwahrheit und Urvernunft, welche das höchſte Gut, nicht das beſondere, ſondern das allgemeine Gut aller vernünftigen Weſen iſt. Aus dem Willen, dieſem allgemeinen und höchſten Gute unveränderlich anzuhängen, entſpringt erſt das beſondere eigenthümliche Gut eines jeden einzelnen Menſchen, nehmlich das ſelige Leben [184]). Alle Menſchen wollen

184) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas ergo, quae medium bonum eſt, cum inhaeret incommutabili bono, eique communi, non proprio, ſicuti eſt illa — veritas, tenet homo beatam vitam, eaque ipſa vita beata, id eſt, animi affectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum eſt hominis bonum. In eo ſunt etiam virtutes omnes, quibus male uti nemo poteſt. Nam haec quamvis magna in homine et prima ſint, propria tamen eſſe uniuscuiusque hominis, non communia, ſatis intelligitur. Veritate enim atque ſapientia, quae communis eſt omnibus, omnes ſapientes et beati fiunt inhaerendo illi. Beatitudine autem alterius hominis non fit alter beatus, quia et cum eum imitatur, ut ſit, inde appetit beatus fieri, unde illum factum videt, illa ſcilicet incommutabili communique veritate. Neque prudentia cuiusquam fit prudens alius, aut fortis fortitudine, aut temperans temperantia, aut iuſtus iuſtitia hominis alterius quisquam efficitur; ſed coaptando animum illis incommutabilibus regulis luminibusque virtutum, quae incorruptibiliter vivunt in ipſa veritate ſapientiaque communi, quibus et ille coaptavit et fixit animum, quem iſtis virtutibus praeditum ſibi ad imitandum propoſuit.

Digitized by Google

wollen und begehren Glückseligkeit, aber nicht alle streben nach dem Rechthandeln. Nur das ist der gute Wille, der unmittelbar das Rechthandeln und Glückseligkeit nur in so fern, als das Rechthandeln die Würdigkeit der Glückseligkeit ist, zum Gegenstande seines vernünftigen Strebens macht; denn dieser Wille stimmt allein mit jenem ewigen Gesetz und dem unveränderlichen Rechte der göttlichen Weisheit überein. Diesen guten Willen lieben und achten, ihn höher schätzen, als das Uebrige, was sonst noch gut seyn mag, dieses gehört selbst zum guten Willen. Das ewige Gesetz hat festgesetzt, daß Seligkeit die Belohnung dieses guten Willens, das Gegentheil aber die Strafe des bösen Willens ist. Und die einzige Bedingung der Seligkeit ist der gute Wille, denn wer diesen hat, will nichts anders, als sein Wollen [185]). Es liegen in dieser Gedankenreihe unverkennbar herrliche Ideen. Denn offenbar setzt Augustinus das Wesen der Sittlichkeit in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Willens, in der Unterwerfung der Willkür unter Gesetze der Vernunft; nicht unter beliebig angenommene Regeln, die man auch wohl wieder verändern kann, und welche, wenn ich sie auch befolge, darum nicht auch die Regeln für das Handeln eines andern wollenden Wesens sind, sondern unter unveränderliche Regeln,

185) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 14. Nam illi, qui beati sunt, quos etiam bonos esse oportet, non propterea sunt beati, quia beate vivere voluerunt; nam hoc volunt etiam mali, sed quia recte vivere volunt, quod mali nolunt. Quamobrem nihil mirum est, quod miseri homines non adipiscuntur quod volunt, id est beatam vitam. Illud enim, cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt. Haec enim aeterna lex illa — incommutabili stabilitate firmavit, ut in voluntate meritum sit, in beatitudine autem et miseria praemium atque supplicium.

Digitized by Google

Regeln, die jeder Wollende, in ſo fern er vernünftig iſt, für gültig anerkennen muß. Daher betrachtet er die Willkür (libido), das iſt die Beſtimmung der Handlungen und ihrer Maximen durch bloß ſubjective Gründe, als die Quelle der Unſittlichkeit [186]). Die Geſinnung, aus Achtung gegen das unveränderliche Geſetz zu handeln, oder wenn das Geſetz auch ſelbſt der ſubjective Beſtimmungsgrund des Handelns wird, iſt ihm der gute Wille, der an ſich gut iſt. Geſetzmäßigkeit des Handelns iſt ihm daher der höchſte Zweck oder das höchſte Gut, nicht die Seligkeit; dieſe hat nur Werth für vernünftige Weſen, in ſo fern ſie ſich durch die Sittlichkeit der Seligkeit würdig gemacht haben. Weil er aber das Vernunftgeſetz als ein abgeleitetes, von der Gottheit mitgetheiltes betrachtet, ſo wird dadurch auch Gott unvermerkt die allgemeine Richtſchnur und der Endzweck der vernünftigen Handlungen, das höchſte Gut, nach welchem vernünftige Weſen ſtreben, die innige Verbindung mit der Gottheit, der Beſitz der unveränderlichen und ewigen Wahrheit die Seligkeit [187]). Da nun Auguſtinus auch eine allgemeine Erleuchtung der menſchlichen Vernunft durch die Gottheit behauptete, — denn nur in Gott, welcher die ewige Wahrheit iſt, kann der Menſch erkennen, was unveränderlich wahr, gut und gerecht iſt [188]), — ſo

186) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. I. c. 3. Clarum eſt jam, nihil aliud quam libidinem in toto male faciendi genere dominari. — Libido iſt aber nichts als culpabilis cupiditas c. 10.

187) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. II. c. 9. Num aliam putas eſſe ſapientiam niſi veritatem, in qua cernitur et tenetur ſummum bonum.

188) Auguſtinus *Retractationum* l. I. c. 5. Item quodam loco (*Soliloq.* II. c. 20.) quod diſciplinis liberalibus eruditi, ſine dubio in ſe illas oblivione obrutas

so bekam dadurch sein Moralsystem, welches so viel Wahres und Erhabenes in sich vereiniget, einen mystischen Charakter und durch andere aus der Bibel einseitig aufgefaßte Vorstellungen eine falsche Richtung. Daher entsprang in seinen späteren Jahren nicht allein seine eigenthümliche Vorstellung von der Gnade und Gnadenwahl, sondern auch die Behauptung, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seyen, was vor ihm schon Lactantius behauptet hatte[189]). Denn ihre für Tugenden gehaltenen Handlungen entsprangen nur aus der Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit. Dieses gehört zwar auch zu dem Charakter der sittlich guten, echt tugendhaften Handlungen, ist aber doch nur ein negatives, kein positives Merkmal. Nur dann, wenn die Vernunft nicht allein die Handlung bestimmt, sondern auch zugleich auf Gott, als das höchste Gut, siehet, auf denselben alles beziehet, und um Gottes willen thut, was recht ist, entsteht eine echt tugendhafte Handlung. Da nun auch die aufgeklärtesten und am meisten geachteten Heiden

obrutas eruunt discendo et quodam modo refodiunt. Sed hoc quoque improbo. Credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. *De trinitate* l. XII. c. 15. — Potius credendum est, mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiunctam, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus.

189) Lactantius *institution. divinar.* l. VI. c. 9. l. V. c. 10.

Heiden dieſe Beziehung auf Gott nicht kannten, ihre Handlungen nicht Gott zum Gegenſtande und Zweck hatten, ſo entbehren ſie des nothwendigen Charakters einer echten Tugend, und ſind nur glänzende Laſter, die den Schein der Tugend haben [190]).

Die Unterſuchung und Beſtimmung über die echten Triebfedern des ſittlichen Handelns liegt ſchon in dem, was wir angeführet haben, angedeutet. Eine gründliche, vollſtändige und befriedigende Unterſuchung dieſes wichtigen Punctes konnte nur dann von den Kirchenvätern erwartet werden, wenn ſie die ſittliche Geſetzgebung ſyſtematiſcher bearbeitet hätten. Sie beſtimmen den Charakter der ſittlichen Handlungsweiſe mehr durch objective als ſubjective Gründe, mehr durch den objectiven Zweck, als durch die Geſinnung und Triebfeder. Im allgemei-

190) Auguſtinus *de civitate Dei* l. XIX. c. 25. Quamlibet enim videatur animus corpori et ratio vitiis laudabiliter imperare, ſi tamen Deo animus et ratio ipſa non ſervit, ſicut ſibi ſerviendum eſſe ipſe Deus praecepit, nullo modo corpori vitiisque recte imperat. Nam qualis corporis atque vitiorum poteſt eſſe mens domina, veri Dei neſcia, nec eius imperio ſubiugata, ſed vitioſiſſimis daemonibus corrumpentibus proſtituta? Proinde virtutes, quas ſibi habere videtur, per quas imperat corpori et vitiis ad quodlibet adipiſcendum vel tenendum, niſi ad Deum retulerit, etiam ipſae vitia ſunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc verae et honeſtae putentur eſſe virtutes, cum ad ſeipſas referuntur, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac ſuperbae ſunt, et ideo non virtutes virtutes, ſed vitia iudicanda ſunt. Sicut enim non eſt a carne, ſed ſuper carnem, quod carnem facit vivere: ſic non eſt ab homine, ſed ſuper hominem, quod hominem facit beate vivere, nec ſolum hominem, ſed etiam quamlibet poteſtatem virtutemque coeleſtem.

Digitized by Google

gemeinen beſtreiten ſie den Eigennutz, Selbſtdünkel und Stolz als Geſinnungen, welche mit dem Sittlichen nicht beſtehen können, und dieſe Bemerkungen ſind nicht ohne Werth, wenn ſie auch nur zerſtreut und beiläufig eingeſtreuet werden. Dagegen können ſie die Klippe des feineren Eigennutzes weit ſchwerer vermeiden, da die chriſtliche Religion eine Anſtalt Gottes iſt, um den Menſchen das ewige Heil, die Seligkeit zu verſchaffen, alle Vorſchriften dahin abzwecken, und es nur darauf ankommt, die Gebote Gottes, weil ſie die einmal feſtgeſetzte Heilsordnung enthalten, zu befolgen, und dadurch jene wirklich zu erreichen. Gehorſam gegen Gott iſt die allgemeine Geſinnung des Chriſten [191]). Dieſe kann aber ſelbſt wieder von ſittlicher oder unſittlicher Art ſeyn. Dieſen Punkt überſehen gewöhnlich die Kirchenväter. Ihnen hat eine Handlung ſchon einen vollgültigen ſittlichen innern Werth, wenn ſie auf ein wahres, nicht irdiſches oder vergängliches Gut gerichtet iſt, die Gott, die Unſterblichkeit, die ewige Seligkeit, oder die Tugend und Gerechtigkeit zum Gegenſtand hat [192]). Daher tadelt Lactantius die

191) Lactantius *divinar. inſtitut.* l. VI. c. 17. Virtus eſt conſtantia, non, ut inferentibus iniuriam reſiſtamus: his enim cedendum eſt, quod cur fieri debeat, mox docebo; ſed ut iubentibus facere nos contra Dei legem contraque iuſtitiam, nullis minis aut ſuppliciis terreamur, quo minus Dei iuſſionem hominis iuſſioni praeferamus.

192) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Voluntas autem averſa ab incommutabili et communi bono et converſa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Lactantius *inſtitution. divinar.* l. VI. c. 17. Cupiditas quoque inter vitia numeratur; ſed ſi haec, quae terrena ſunt, concupiſcat, vitium eſt; virtus autem, ſi coeleſtia. Qui enim

die Peripatetiker, welche eine Mäßigung der Affecten und die Vermeidung der beiden Extreme in dem zu viel und zu wenig, aber auch die Stoiker, welche die Affectloſigkeit überhaupt zum Charakter der ſittlichen Handlungen machten. Er hat unſtreitig die Wahrheit auf ſeiner Seite, wenn er ſagt, man muß auch mittelmäßige Fehler vermeiden, und darauf hinſtreben, gar keine Fehler zu haben; wenn er aber hinzuſetzt: Laſter und Tugenden entſpringen aus den Affecten, je nachdem man ſie gut oder böſe braucht und anwendet [193]); ſo konnte ihn nur der Mangel des oberſten Sittenprincips, welches die Form und die Materie des ſittlichen Handelns beſtimmt, zu dieſem offenbaren Fehlgriff verleiten, nehmlich die Loyalität und die Moralität mit einander zu verwechſeln. Er ſagt darüber folgendes: Die Vorſchrift der Peripatetiker iſt gerade ſo, als wenn man ſagte, man muß nicht ſchnell, ſondern langſam gehen. Als wenn nicht der langſam Gehende eben ſo gut den rechten Weg verfehlen, als der Laufende ihn treffen könnte. Die Weisheit beſtehet nicht in der Mäßigung der Affecten; ſondern in der rechten Richtung ihrer Urſachen und Objecte. Man muß nicht den Affecten ſelbſt Zügel anlegen, denn die kleinſten können Verbrechen und die ſtärkſten fehlerfrei ſeyn; ſondern ihnen die Objecte, die Zeit- und Ortverhältniſſe beſtimmen, damit dasjenige, was man recht gebrauchen kann, nicht zum Fehler

enim iuſtitiam, qui Deum, qui vitam perpetuam, qui lucem ſempiternam, eaque omnia, quae Deus homini pollicetur, conſequi cupit, opes iſtas et honores et potentatus et regna ipſa contemnet.

193) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. VI. c. 16. Carendum eſt enim vitiis etiam mediocribus; quin potius efficiendum fuit primum, ne vitia eſſent. Nec enim quicquam vitioſum naſci poteſt; ſed vitia fieri, ſi male utamur affectibus, ſi bene, virtutes.

Digitized by Google

Fehler werde, denn so wie es gut ist, den richtigen, böse aber, den falschen Weg gehen; so ist es auch recht, durch Affecten zum Guten, und unrecht, zum Bösen durch sie bewegt zu werden. Der Trieb zur Wollust ist schuldfrei, wenn er auch noch so groß ist, so lange er nur nicht über das Ehebette hinaus gehet. Zürnen, begehren, durch Wollust bewegt werden, ist keine Sünde, aber zornig, begehrlich, wollüstig seyn. Denn der Zornige zürnt auch über das, worüber er nicht soll; der Begehrliche begehret auch das Unnöthige; der Wollüstige trachtet auch nach dem, was durch die Gesetze verboten ist. Weil also die Affecten nicht gehemmt werden dürfen noch können, weil sie zu den Handlungen des Lebens nothwendig sind, so kommt alles darauf an, daß man sie auf den richtigen Weg leite, damit es auf demselben keinen Anstoß und keine Gefahr gebe [194]). Furcht ist nicht an sich etwas Unsittliches. Es giebt eine Furcht, welche die höchste Unerschrockenheit und Tapferkeit ist, nehmlich die Furcht Gottes. Diese macht, daß man die größten Gefahren, alle Martern, und die qualvollsten Todesarten nicht achtet, sondern mit der größten Standhaftigkeit erträgt. Die Furcht

194) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 16. Sed, ut dixi, non in his moderandis sapientiae ratio versatur, sed in causis eorum, quoniam extrinsecus commoventur; nec ipsis potissimum frenos imponi oportuit, quoniam et exigui possint in maximo crimine, et maximi possunt esse sine crimine. Sed assignandi fuerant certis temporibus et rebus et locis, ne vitia sint, quibus uti recte licet. Sicut enim recte ambulare, bonum est, errare autem malum, sic moveri affectibus in rectum, bonum est; in pravum, malum. Omnis igitur ratio in eo versari debuit, ut, quoniam earum rerum impetus inhiberi non potest nec debet, quia necessario est insitus ad tuenda officia vitae, dirigeretur potius in viam rectam, ubi etiam cursus offensione ac periculo careat.

Digitized by Google

Furcht darf alſo nicht gemäßiget, ſondern auf den rechten Weg gerichtet, nicht ausgerottet werden, ſondern die übrigen Furchten müſſen der wahren weichen, welche macht, daß alles übrige nicht gefürchtet wird [195]). Vielleicht wird aber der Stoiker erwiedern, daß der Wille, nicht aber die Begierde erfordert werde, um das zu erlangen, was wahrhaft gut iſt. Allein das Wollen iſt noch lange nicht hinreichend: denn viele wollen etwas; wenn aber der Stachel des Schmerzes das Herz trift, dann weicht der Wille; die Begierde aber dauert fort [196]). Die Leidenſchaften ſind daher gleichſam das Geſpann vor dem Lebenswagen; es iſt die Pflicht des Wagenlenkers, die Pferde richtig zu lenken; wenn er den Weg kennt, ſo mögen ſie noch ſo ſchnell laufen, er wird doch keinen Verſtoß machen, ſondern in den Schranken der Pflicht bleiben. Furcht und Begierde werden alſo, wenn ſie auf irdiſche Dinge hingeworfen

195) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. VI. c. 17. Has tamen execrabiles corporum lacerationes felix atque invicta patientia (der Märtyrer) ſine ullo gemitu pertulit. Haec virtus omnibus populis atque provinciis et ipſis tortoribus miraculum maximum praebuit, cum patientia crudelitas vinceretur. Atqui hanc virtutem nihil aliud, quam metus Dei fecit. Itaque non evellendus neque temperandus timor, ſed in veram viam dirigendus eſt, auferendique ſunt metus, ſed ita, ut is ſolus relinquatur, qui, quoniam legitimus ac verus eſt, ſolus efficit, ut poſſint cetera omnia non timeri.

196) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. VI. c. 17. Dicet fortaſſe Stoicus, voluntate opus eſſe ad haec conſequenda, non cupiditate. Imo vero parum eſt velle. Multi enim volunt, ſed cum dolor viſceribus acceſſerit, voluntas cedit, cupiditas perſeverat.

sen werden, Laster; Tugenden aber, wenn sie auf göttliche Dinge gerichtet sind [197]).

Dieser Fehler entsprang aus der unterlassenen Bestimmung dessen, was die legalen Handlungen zu innerlich guten sittlichen Handlungen macht, und ist allen Kirchenvätern mehr oder weniger gemein, weil er aus einer gemeinschaftlichen Quelle fließt. Sie hielten nämlich das Gesetz Gottes, welches in der Offenbarung enthalten ist, für die oberste Norm der vernünftigen Handlungen, und darum auch jede von Gott gebotene Handlung für gut, jede verbotene für böse, ohne in die Maxime, aus welcher sie fließt, wenn sie gethan wird, gehörig einzudringen. Je mehr daher ein Kirchenvater dem strengen Supernaturalismus zugethan ist, desto mehr ist er in Gefahr, die Legalität mit der Moralität zu verwechseln; je mehr er denselben durch Rationalismus modificiret, desto leichter entgeht er dieser Klippe. Wir sind weit entfernt, dadurch zu läugnen, daß sie nicht oft sich zu der wahren Größe und Erhabenheit des Charakters erheben, welcher in unwandelbarer sittlicher Güte und Reinheit der Gesinnung besteht [198]); denn dann müßte sich in ihnen das sittliche Gefühl

197) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 17. Sic cursus ille vitae, qui affectibus velut equis pernicibus ducitur, si viam rectam teneat, fungetur officio. Metus igitur et cupiditas, si proiiciantur in terram, vitia fient; virtutes autem, si ad divina referantur.

198) Hieher gehört z. B. folgende treffliche Stelle des Lactantius, in welcher sich reine Tugend mit wahrer Frömmigkeit vereiniget. *Institution. divin.* l. VI. c. 18. Nos ergo, quibus solis a Deo veritas revelata et coelitus missa sapientia est, faciamus, quae iubet illuminator noster Deus; sustineamus invicem, et labores huius vitae mutuis adiumentis perferamus; nec tamen si quid boni operis fecerimus, gloriam captemus ex eo. Monet enim Deus, operatorem iustitiae non oportere esse

Gefühl und der praktiſche Geiſt des Chriſtenthums ganz verläugnet haben. Wenn ſie aber auch dadurch in den meiſten Fällen bewahret bleiben, etwas Unſittliches für recht und gut zu erklären; wenn ſie auch viele Verirrungen der Denker einſehen und berichtigen, ſo haben ſie doch nicht immer dasjenige richtig gefaßt und beſtimmt, was einer legalen Handlung den ſittlichen Adel verſchaft, und daher auch zuweilen etwas als Pflicht eingeſchärft, was bloß zur Legalität gehört, oder äußern Religionshandlungen einen innern Werth und Verdienſt beigelegt, oder etwas als Sünde verdammet, was entweder gleichgültig oder äußerlich recht iſt. Und hiervon bieten ſich genug Beiſpiele dar.

Die Wahrhaftigkeit wird mit Recht von vielen Kirchenvätern als eine heilige Pflicht betrachtet, welche in keinem Falle übertreten werden dürfe, wenn auch dadurch ein Vortheil erhalten werden könnte. Denn es ſey ſchändlich, daß der Tugendhafte, der die Gottheit und die Wahrheit verehrt, in irgend einem Falle von der Wahrheit abweiche, und in ſeine Ausſagen und Handlungen einen Widerſtreit bringe. Die Lüge findet in einem allen Tugenden geweiheten Leben gar keine Stelle [199]). Aber Viele

eſſe iactantem, ne, non tam mandatis coeleſtibus obſequendi, quam ſtudio placendi, humanitatis officio functus eſſe videatur, habeatque iam pretium gloriae, quod captavit, nec praemium coeleſtis illius ac divinae mercedis accipiat.

199) Lactantius *inſtitut. divinar.* l. VI. c. 18. Cetera, quae obſervare cultor Dei debet, facilia ſunt, illis virtutibus comprehenſis, ut non mentiatur unquam, decipiendi aut nocendi cauſa. Eſt enim nefas, eum, qui veritati ſtudeat, in aliqua re eſſe fallacem, atque ab ipſa quam ſequitur veritate, diſcedere. In hac iuſtitiae virtutumque omnium via nullus mendacio locus eſt. Itaque viator ille verus ac iuſtus non dicet, illud

haben in diesem Puncte weit laxere Grundsätze. Weil sie gefunden hatten, daß mehrere Personen in der Bibel sich Unwahrheiten erlaubt hatten, so meinten sie, es könne die Lüge nicht durchaus in allen Fällen sträflich seyn. Es schien wenigstens zweifelhaft zu seyn, wenn durch eine Unwahrheit etwas Gutes befördert, oder etwas Böses verhindert werden könne, ob es dann nicht recht sey, nicht die Wahrheit, sondern die Unwahrheit zu sagen. Dieses letzte behauptete Hieronymus, der darüber in einen Streit mit Augustin gerieth. Augustin bestimmte erst den Begriff der Lüge genauer, und entschied endlich dahin, daß die Lüge durchaus verwerflich und unsittlich sey, und daß man nie etwas Böses thun dürfe, damit etwas Gutes heraus komme. Aber in einer neueren Schrift war er doch viel schwankender in diesem Puncte geworden, und ob er gleich für sich fest davon überzeugt ist, daß man in keinem Falle, auch nicht um einen guten Zweck zu erreichen, lügen dürfe, so traut er sich doch nicht, dieß als allgemeine Regel allen Christen vorzuschreiben, und gesteht, daß es ihm selbst nach menschlichen Gefühlen hart scheine, der Wahrheit durchaus treu zu bleiben, auch dann, wenn man das Leben eines Menschen durch eine Unwahrheit retten könnte. Er tadelt die laxen Grundsätze, welche über diese Pflicht verbreitet waren, da selbst Lehrer der christlichen Kirche Regeln gaben, wann und wo man eine Lüge, ja selbst einen falschen Eid sich erlauben dürfe [200]). Und wiewohl er

illud Lucilianum: homini amico et familiari non est mentiri meum — sed etiam inimico atque ignoto existimabit non esse mentiri suum, nec aliquando committet, ut lingua interpres animi a sensu et cogitatione discordet.

200) Augustinus *contra mendacium* c. 18. Quid quod vitae huius tales amatores, ut eam non dubitent praeponere veritati, ne homo moriatur, imo ut homo

er richtig urtheilt, daß eine erlaubte Lüge nichts anderes ſey, als eine erlaubte Sünde, das iſt ein Widerſpruch [201]); ſo begnügt er ſich doch am Ende mit einer bloßen Einſchränkung, man ſoll wenigſtens in Religionsſachen nicht lügen, und ſich der Meineide und Gotteslästerungen enthalten [202]). Es war als wenn er verzweifelte, daß ſeine ſtrenge Rechtlichkeit in dieſem Puncte allgemeinen Beifall finden werde, da Hieronymus ſich ebenfalls auf die Bibel, auf mehrere Kirchenväter berief, und mehrere unter denſelben, wie Chryſoſtomus, eine Unwahr-

homo quandoque moriturus, aliquanto ſerius moriatur, non tantum mentiri, ſed etiam peierare nos volunt, ut videlicet, ne aliquanto citius tranſeat ſalus hominis, nomen dei noſtri accipiamus in vanum? Et ſunt in eis docti, qui etiam regulas figant finesque conſtituant, quando debeat, quando non debeat peierari.

201) Auguſtinus *contra mendacium* c. 15. Nihil autem iudicandus eſt dicere, qui dicit, aliqua iuſta eſſe mendacia; niſi aliqua iuſta eſſe peccata, ac per hoc aliqua iuſta eſſe, quae iniuſta ſunt. Quo quid abſurdius dici poteſt? Unde enim eſt peccatum, niſi quia iuſtitiae contrarium eſt?

202) Auguſtinus *contra mendacium* c. 18. Viderint enim inſuper aſſertores defenſoresque mendacii, quale genus vel qualia genera mentiendi eos iuſtificare delectet. Saltem in dei cultu concedant non eſſe mentiendum; ſaltem ſeſe a periuriis blaſphemiisque contineat: ſaltem ubi dei nomen, ubi deus teſtis, ubi dei ſacramentum interponitur, ubi de divina religione ſermo promitur ſive conferitur, nemo mentiatur, nemo laudet, nemo doceat et praecipiat, nemo iuſtum dicat eſſe mendacium. De ceteris mendaciorum generibus eligat ſibi, quod putat eſſe mitiſſimum atque innocentiſſimum mentiendi genus, cui placet eſſe mentiendum.

Digitized by Google

Unwahrheit, die nicht zum Schaden eines andern gebraucht wird, nicht als Lüge, sondern als Klugheit und Gewandtheit betrachtet haben will [203]).

Es ist Pflicht der Gerechtigkeit, kein Unrecht zu thun, auch nicht, wenn man dazu gereitzt worden ist, also auch nicht Unrecht mit Unrecht zu vergelten. Diese Pflicht dehnen aber viele Kirchenlehrer zu weit aus, und erklären für unrecht, was nach dem innern Princip des Rechts erlaubt und rechtlich ist. So verdammt Lactantius alle Selbstvertheidigung, alle Abwehrung willkürlicher Gewalt, alle Gegenwirkung gegen die Eingriffe fremder Willkür in das Gebiet der eignen Freiheit, und stellt ein völlig passives Verhalten, eine gänzliche Hingebung, Geduld und Ertragung alles Unrechts als Pflicht auf, weil Gott sagt: die Rache ist mein, ich will vergelten [204]). Es ist unstreitig sträflich, dem Schmerze unterliegen und der Rachsucht nachgeben, und sich von den

203) Chrysostomus *de sacerdotio* l. I. am Ende πολλη γαρ η της απατης ισχυς, μονον μη μετα δολερας προαιρεσεως. μαλλον δε ουδ απατην το τοιουτο δει καλειν, αλλ' οικονομιαν τινα και σοφιαν. — και γαρ απατων εκεινος αν ειη καλειοθαι δικαιος, ὁ τω πραγματι κεχρημενος αδικως, αχ ὁ μετ' ὑγιας γνωμης τουτο ποιων. και πολλακις απατησαι δεον και τα μεγιστα δια ταυτης ωφελησαι της τεχνης. ὁ δε εξ ευηθειας προσενεχθεις, κακα τον ουκ απατηθεντα εἰργασατο.

204) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 18. Quin etiam caveat diligenter, ne quando inimicum sua culpa faciat, et si qnis extiterit tam protervus, qui bono ac iusto faciat iniuriam, clementer ac moderate ferat, et ultionem non sibi assumat, sed iudicio Dei servet innocentiam semper et ubique custodiat. Quod praeceptum non ad hoc tantum valet, ut ipse iniuriam non inferat, sed ut illatam sibi non vindicet. Sedet enim maximus et aequissimus iudex, speculator ac testis omnium.

Digitized by Google

den Affecten beherrschen zu lassen [205]). Folgt aber daraus, daß kein rechtlicher Widerstand denkbar sey, der nicht irgend einem Affect oder irgend einer Leidenschaft dient, sondern nur die Willkür in die gesetzlichen Schranken zurück weiset? Es ist Unrecht, einen Menschen zu tödten: darum soll man auch nicht den blutigen Schauspielen der Thiergefechte und der Gladiatoren beiwohnen, weil man sich der Schuld theilhaftig macht, das Tödten der Menschen zu billigen. Darum soll man nicht Soldat werden und an Kriegen Theil nehmen; darum soll man keinen Menschen eines Capitalverbrechens wegen anklagen; denn es sey einerlei, ob man Menschen durch das Schwert, oder durch Worte tödte, und alles Tödten sey verboten [206]). Nach dieser übertriebenen Strenge dürfte kein Staat durch eine Criminalgesetzgebung sich gegen die Bosheit schützen, noch weniger ein Strafgesetz ausgeübt werden, um die Willkür in Schranken zu halten. Einen helleren Blick hatte darin Augustinus, der eine Ahndung von dem Rechte, als der äußeren Freiheit, welche nach einem Gesetze mit sich selbst zusammen stimmt, obgleich noch keinen deutlichen Begriff davon

205) Lactantius *ibid.* Nec videre (Cicero) ullo modo potuit, hominem dolori et irae succumbentem et iis affectibus indulgentem, quibus debet potius reluctari, et ruentem, quaecunque improbitas provocarit, virtutis officium non tenere.

206) Lactantius *institut. divinar.* l. VI. c. 20. Non enim cum occidere Deus vetat, latrocinari nos tantum prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet; sed ea quoque ne fiant monet, quae apud homines pro licitis habentur. Ita neque militare iusto licebit, cuius militia est in ipsa iustitia; neque vero accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat, utrumne ferro an verbo potius occidas, quoniam occisio ipsa prohibetur.

Digitized by Google

davon hatte [207]). **Geld auf Interessen zu leihen**, betrachten mehrere Kirchenväter als eine Ungerechtigkeit, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal, weil man sich alles fremden Eigenthums enthalten, und nicht mehr empfangen müsse, als man gegeben habe. Zweitens, weil durch Interesse die Pflicht der Wohlthätigkeit eingeschränkt und unmöglich gemacht werde. Wer auf Zinsen leihe, der thut nichts anders, als daß er auf die Noth eines Anderen lauert, um aus ihr Vortheile zu ziehen [208]). Wenn die Kirchenväter eine Verachtung und Geringschätzung des menschlichen Leibes fordern, wenn sie jede Lust, jeden sinnlichen Trieb schon an sich als etwas Verdammliches verwerfen, wenn sie die Ehe als etwas Niedriges und Entehrendes betrachten, und nur allenfalls zugeben, daß sie eine etwas weniger schlimme Hurerei sey, die

207) Augustinus *de libero arbitrio* l. I. c. 5. Multo est immanius invitum hominem stuprum perpeti, quam eum, a quo vis illa infertur, ab eo, cui inferre conatur, interimi. Iam vero miles in hoste interficiendo minister est legis, quare officium suum facile nulla libidine implevit. Porro ipsa lex, quae tuendi populi causa lata est, nullius libidinis argui potest, siquidem ille, qui tulit, si dei iussu tulit, id est, quod praecepit aeterna iustitia, expers omnino libidinis id agere potuit. — Quapropter legem quidem non reprehendo, quae tales permittit interfici, sed quo pacto istos defendam, qui interficiunt, non invenio.

208) Lactantius *institut. divin.* l. VI. c. 18. Pecuniae, si quam crediderit, non accipiat usuram, ut et beneficium sit incolume, quod succurrat necessitati et abstineat se prorsus alieno. In hoc enim genere officii debet suo esse contentus, quem oporteat alias ne proprio quidem parcere, ut bonum faciat; plus autem accipere quam dederit, iniustum est. Quod qui facit, insidiatur quodammodo, ut ex alterius necessitate praedetur.

Digitized by Google

die Gott erlaubt habe, um etwas noch Schlimmeres zu verhüten; wenn sie zwar auch Regeln für den weisen Gebrauch der irdischen Güter geben, aber eine freiwillige Armuth, die Zurückziehung aus aller menschlichen Gesellschaft, um desto mehr beten und mit heiligen Dingen sich beschäftigen zu können, als etwas Heiligeres und Göttlicheres preisen: so ist mehr der fromme Sinn, als die gesunde und gereifte sittliche Urtheilskraft an ihnen zu loben. Ambrosius verwirft zwar nicht jeden Scherz, der anständig ist; doch glaubt er, daß er eines Christen unwürdig sey. Auch das Lachen verbietet er, weil Christus gesagt habe: wehe euch, die ihr lacht, denn ihr werdet weinen [209]).

Der Einfluß dieses Mangels einer deutlichen Bestimmung des Unterschiedes zwischen Legalität und Moralität auf die Bestimmung der Pflichten, ist also unverkennbar, und er wird immer sichtbarer, je mehr das Princip des Rationalismus dem Supernaturalismus untergeordnet, und durch den letzten unterdrückt wird. Das reinste sittliche Gefühl, und die schärfste Beurtheilung finden wir bei dem denkenden Origenes und Augustinus, so lange des letzten Verstand nicht durch gewisse Dogmen und gewisse religiöse Vorurtheile bestochen und geblendet ist. Aber

209) Ambrosius *de officiis* l. I. c. 23. Multa praeterea de ratione dicendi dant praecepta seculares viri, quae nobis praetereunda arbitror, ut de iocandi disciplina. Nam licet interdum honesta ioca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quae in scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus? Cavendum etiam in fabulis, ne inflectant gravitatem severioris propositi. Vae vobis qui ridetis, quia flebitis, ait dominus: et nos ridendi materiam requirimus, ut hic ridentes, illic fleamus? Non solum profusos, sed omnes etiam iocos declinandos arbitror.

Aber sie sind auch unter den Kirchenvätern diejenigen, welche am meisten über religiöse Gegenstände nachgedacht und philosophirt, und ihre Irrthümer durch herrliche Wahrheiten gutgemacht haben. Allein die Gewalt des Kirchenglaubens, die Fesseln, in welche der menschliche Verstand immer enger eingepreßt wurde, der Despotismus der Autorität, welcher alles freies Selbstdenken in Beschlag nahm, und jede von dem Kirchenglauben abweichende Meinung als Ketzerei und eine Verstandessünde verdammte, der unter dem Schilde der Untrüglichkeit der Bibel seine Herrschaft über das Gewissen und den Verstand zu verdecken suchte; alles dieses machte, daß das Gute in den Kirchenvätern nicht gesucht, nicht gereiniget, und vervollkommnet wurde, sondern unbeachtet, ungebraucht liegen blieb, oder mit den Sätzen einer eitlen, stolzen, vermessenen Dogmatik verbunden und verdorben wurde. Wie verführerisch der Supernaturalismus war, wie leicht er auf Behauptungen führen konnte, welche vernünftigen Grundsätzen widersprachen, und wie schwer der Widerspruch zu entdecken war, so lange der Satz auf Aussprüche der Bibel gestützt wurde, davon giebt Augustinus ein auffallendes Beispiel. In einem seiner Briefe, wo er von der Fürbitte für die Verbrecher handelt, und zur Vertheidigung derselben vortreffliche Grundsätze entwickelt, welche seinem Verstande und Herzen Ehre machen, kommt er auch auf die Wiedererstattung, welche als eine nothwendige Folge einer wahren Reue gut geschildert wird. Der Richter, an welchen der Brief gerichtet ist, hatte geklagt, daß nicht alle zur Wiedererstattung angehalten würden, und nicht alle, die es könnten, sie leisten. Augustin giebt das Factum theils zu, theils entschuldigt er die Kirchendisciplin damit, daß kein Mensch alles wissen könne. Hieran schließt er nun noch einen allgemeinen Gedanken, nach welchem überhaupt die Gläubigen und die Frommen allein Etwas rechtmäßig besitzen können, weil in der

Bibel

Bibel stehe: dem Gläubigen gehört die ganze Welt der Reichthümer, dem Ungläubigen aber auch nicht ein Heller. Um diesen Ausspruch zu rechtfertigen, stellt er folgenden Grundsatz auf: Nur derjenige besitzt etwas rechtmäßig, der es auf eine gute Weise besitzt, das ist derjenige, der einen guten Gebrauch davon macht. Nun macht Niemand einen guten Gebrauch von dem, was er besitzt, außer dem Gläubigen und Frommen, und kein Ungläubiger macht einen andern als bösen Gebrauch von dem, was er hat; also kann Niemand etwas rechtmäßig besitzen, und als sein Eigenthum betrachten, als die Gläubigen. Von Rechtswegen müssen also alle Ungläubige, welche die größere Zahl ausmachen, ihr Eigenthum an die Gläubigen abtreten, welche jedoch die Güter um so mehr verachten, je gerechtere Ansprüche sie auf dieselben haben. Der größte Theil der Menschen ist also in einem unrechtmäßigen Besitz. Gleichwohl wird diese Ungerechtigkeit geduldet, und man giebt sogar bürgerliche Gesetze, welche zwar nicht machen können, daß die Besitzenden einen guten Gebrauch von ihren Gütern machen, sondern nur, daß sie Andere weniger stören. Daß die Gläubigen, das ist, die rechtgläubigen Christen, keinen Gebrauch von diesem alles Recht verwirrenden und aufhebenden Grundsatze machen, dieß hängt nur von ihrem Belieben ab [210]).

Aus

210) Augustinus *Epistola* 54. (oder 153. nach d. Ausgabe d. Benedictiner) Iam si vero prudenter intueamur, quod scriptum est: Fidelis hominis totus mundus divitiarum est, infidelis autem nec obolus, nonne omnes, qui sibi videntur gaudere licite conquisitis, eisque uti nesciunt, aliena possidere convincimus? Hoc enim certe alienum non est, quod iure possidetur; hoc autem iure, quod iuste, et hoc iuste, quod bene. Omne igitur, quod male possidetur, alienum est; male

Aus dem, was wir gesagt haben, erklärt es sich, warum die Kirchenväter nie zu dem deutlichen Begriff einer Rechtswissenschaft gekommen sind. Einzelne Data zu demselben finden sich wohl in ihren Schriften; aber weil sie alle sittlichen Begriffe als gegebene, durch die Offenbarung ihrem Inhalte nach bestimmte betrachteten, konnten sie nie die Gesetzgebung der Vernunft, ihrer Form und ihrem Inhalte nach, bestimmt erkennen, noch weniger die innere und äußere Gesetzgebung und deren Gebiet von einander unterscheiden.

Doch wir müssen nun auch noch die subjectiven Bedingungen der Sittlichkeit, oder die praktische Anthropologie in der Moral der Kirchenväter betrachten. Wie muß der Mensch beschaffen seyn, und was muß er seiner Seits thun, um die Forderun-

male autem possidet, qui male utitur. Cernis ergo, quam multi debeant reddere aliena, si vel pauci, quibus reddantur, reperiuntur, qui tamen, ubi sunt, tanto magis ista contemnunt, quanto ea iustius possidere potuerunt. Iustitiam quippe et nemo male habet et qui non dilexerit, non habet. Pecunia vero et a malis male habetur et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Sed inter haec toleratur iniquitas male habentium, et quaedam inter eos iura constituuntur, quae appellantur civilia; non quod hinc fiat, ut bene utentes sint, sed ut male utentes minus molesti sint, donec fideles et pii, quorum iure sunt omnia, qui vel ex illis fiunt, vel inter illos tantisper viventes, malis eorum non obstringuntur, sed exercentur, perveniant ad illam civitatem, ubi hereditas aeternitatis est, ubi non habet, nisi iustus, locum, non nisi sapiens principatum, ubi possidebunt, quicunque ibi erunt, vere sua. Sed tamen etiam hic non intercedimus, ut secundum mores legesque terrenas non restituantur aliena. Verglichen *Epist.* 48. (93.) 50. (185.) *contra literas Petiliani* l. II. c. 43.

derungen des Sittengesetzes zu erfüllen? Welche moralische Anlagen und Vermögen besitzt er? Diese Fragen konnten von den Kirchenvätern nicht ganz übergangen werden, wenn sie auch dieselben nicht ganz vollständig und mit wissenschaftlicher Gründlichkeit beantworteten. Wir finden auch hier denselben Gegensatz und dasselbe Schwanken zwischen Rationalismus und Supernaturalismus, indem man bald durch Vernunft die allgemeinen Bedingungen der Sittlichkeit untersuchte, und nun die Bestätigung davon in dem Inhalte der Religionsurkunde aufsuchte, bald aber umgekehrt aus diesem zuerst die Bedingungen der Möglichkeit und Realisirung der sittlichen Gebote auffaßte, und nach vorausgesetzter Untrüglichkeit der Bibel, diese Erkenntniß für solche betrachtete, die jede menschliche Vernunft für objectiv halten müsse. Indeß neigte sich das Uebergewicht auch hier zuletzt zu dem Supernaturalismus hin.

Freiheit ist die allgemeine Bedingung der Sittlichkeit, welche von allen Kirchenvätern dafür erkannt und vertheidiget worden ist. Die Erkenntniß eines Gesetzes und die Befolgung desselben, indem die Vorstellung des Gesetzes Bestimmungsgrund des Handelns wird; die Zurechnung der Handlungen, die sittliche Beschaffenheit der Handlungen, daß sie lobens- oder tadelnswürdig, gut oder böse sind; Belohnung und Bestrafung, alles dieses läßt sich nur als möglich denken bei einem Wesen, welchem Vernunft und Freiheit zukömmt, und daher nicht allein unter der Nothwendigkeit eines blinden Mechanismus steht. Es ist, wie man aus allem siehet, die praktische Erkenntniß von dem, was der Mensch thun und nicht thun soll, woraus sie auf das, was die einzige Bedingung der Möglichkeit desselben ist, schließen. Weil der Mensch tugendhaft seyn soll, so müssen wir schließen, daß ihm auch dasjenige zukomme, ohne welches er nicht tugendhaft seyn und werden

den könnte. Zuweilen schließen sie an diese praktische Vorstellungsart auch andere theoretische Gründe, daß der Mensch einer Ueberlegung fähig sey, oder daß er Vernunft besitze, und mit der Vernunft Freiheit unzertrennlich verbunden sey; allein diese Gründe beweisen nur die psychologische Freiheit und erhalten ihre Kraft einzig durch den nothwendigen Zusammenhang mit dem Sittengesetze [211]). Keiner unter den Kirchenvätern aber hat die Idee der Freiheit so rein und bestimmt gefaßt, als Augustin, der darunter eine absolute Causalität durch Vernunft verstand, und daher mit Recht behauptete, daß keine höhere Ursache oder Bedingung über das Freiheitsvermögen gedacht werden könne. Das vernünftige Wesen kann sich entweder entschließen, recht zu thun, oder nicht zu thun, was recht ist. Dieser Entschluß ist nur allein in dem Willen gegründet, und man kann nicht weiter nach der Ursache desselben fragen, oder sie in etwas anderem als dem guten oder bösen Willen selbst finden. Die Freiheit ist ein Grundvermögen, die Wurzel des Guten oder Bösen, eine unbedingte Causalität. Wollten wir noch eine höhere Ursache des Willens denken, so kommen wir entweder auf keine letzte Ursache, oder auf keine Ursache, woraus die moralische Beschaffenheit des Handelns abgeleitet werden könnte. Denn diese höhere Ursache ist entweder selbst wieder ein Wille, oder nicht. In dem letzten Falle würde

211) Origenes *de Principiis* l. III. c. 1. Omnium quae moventur, alia in semetipsis causas motuum gerunt, alia extrinsecus accipiunt (ut ea, quae sine vita sunt.) Quae in semetipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicuntur ex se, quaedam a se moveri — ex se ea, quae vivunt quidem, non tamen animantia sunt; a se autem moventur animantia, cum eis phantasia i. e. voluntas quaedam vel incitamentum affuerit — Nemesius *de natura hominis* c. 39. 40. 41.

würde das Handeln nach einem phyſiſchen Geſetze nothwendig beſtimmt worden ſeyn, wobei keine Moralität denkbar iſt; in jenem Falle iſt der Wille, der einen andern beſtimmt, entweder gut oder böſe, und der letzte hätte ſich alſo entweder beſtimmen oder nicht beſtimmen laſſen ſollen, und wir denken uns ihn immer als den letzten Grund ſeines Handelns [212]).

Die Freiheit beſteht in dem Vermögen des Willens, ſich zu dem Guten oder Böſen, und unter mehrern Gütern zu dem einen oder dem andern zu beſtimmen, das Gute oder das Böſe

212) Auguſtinus *de libero arbitrio* l. VI. c. 17. Quoniam voluntas eſt cauſa peccati, tu autem cauſam ipſius voluntatis inquiris, ſi hanc invenire potuero, nonne cauſam etiam eius cauſae, quae inventa fuerit, quaeſiturus es? — Unde colligitur, radicem omnium malorum non eſſe ſecundum naturam, quod ſufficit adverſus omnes, qui volunt accuſare naturas. Tu autem, ſi huius radicis cauſam requiris, quomodo erit iſta radix omnium malorum? Illa enim erit, quae cauſa huius eſt, quam cum inveneris, ut dixi, etiam ipſius cauſam quaeſiturus es, et quaerendi nullum habebis modum. Sed quae tandem eſſe poteſt ante voluntatem cauſa voluntatis. Aut enim et ipſa voluntas eſt, et a radice iſta voluntatis non receditur; aut non eſt voluntas, et peccatum nullum habet. Aut igitur ipſa voluntas eſt prima cauſa peccandi, aut nullum peccatum eſt prima cauſa peccandi. Nec eſt cui recte imputetur peccatum, niſi peccanti. Non eſt ergo cui recte imputetur, niſi volenti. — Deinde quaecunque illa cauſa eſt voluntatis, aut iuſta profecto eſt, aut iniuſta. Si iuſta, quisquis ei obtemperaverit, non peccabit. Si iniuſta, ei non obtemperet, et non peccabit. An forte violenta eſt et cogit invitum? — ſi non ei poteſt reſiſti, ſine peccato ei ceditur: ſi autem poteſt, non ei cedatur, et non peccabitur. *De civitate dei* l. XII. c. 6.

Digitized by Google

Böse zu wählen, Gott als das höchste Gut mehr zu lieben als alles Andere, was zwar auch gut ist, weil es von Gott kommt, aber doch in einem weit geringeren Grade gut ist, oder dieses niedrigere, und geringere Gute dem höchsten einzig wahren Gute vorzuziehen [213]). Der Mensch kann nun von dieser Freiheit selbst wieder einen freien Gebrauch machen; er kann seinen freien Willen auf das wahre oder scheinbare Gut richten, und diese Richtung seiner Freiheit hat selbst wieder nur in der Freiheit ihren Grund. So wie der Mensch durch die Vernunft seine Vernunft erkennen kann, so kann er durch seine Freiheit Gebrauch von seiner Freiheit machen [214]). An sich ist die Freiheit ein Vermögen, das weder gut noch böse, sondern indifferent ist; es wird erst gut oder böse durch den Gebrauch, den man davon macht, nämlich durch die Richtung auf das höchste Gut oder auf ein geringeres Gut. Es ist aber doch die Freiheit die Bedingung, ohne welche der Mensch nicht recht handeln, und dadurch das höchste Gut erlangen kann. Dazu hat Gott dem Menschen das Vermögen der Freiheit gegeben, damit er tugendhaft werden sollte, nicht zu dem Mißbrauch, wodurch er sündiget und von Gott abfällt [215]).

Nach

213) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19.

214) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 19. Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse, ut quodammodo seipsa utatur voluntas, quae utitur ceteris, ut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera.

215) Augustinus *de libero arbitrio* l. II. c. 1. Si enim homo aliquod bonum est, et non posset nisi cum vellet recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset. Non enim, quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est, cur dari debue-

Nach allem dieſem ſcheint Auguſtinus ſich die Freiheit als Indifferenz oder ein Vermögen zu denken, ohne entſcheidende Gründe eine Handlung und auch das Gegentheil thun, oder zwei entgegengeſetzte Richtungen nehmen zu können. Daher ſeine Behauptung, daß die Unſittlichkeit des Menſchen keine wirkende Urſache habe, oder daß Nichts die Urſache von der böſen Richtung des Willens ſey. Dieſe iſt ein Mangel, eine Beraubung. Denn der Menſch iſt zur Sittlichkeit beſtimmt. Wo alſo ein Menſch nicht nach Tugend ſtrebt, da fehlet ihm alles, was er haben ſollte. Von dem nun, was ein Mangel, alſo Nichts iſt, kann es auch keine wirkende Urſache geben. Denn es wäre eben ſo viel, als wenn man die Finſterniß ſehen, oder die Stille hören wollte [216]). Die Sünden laſſen ſich nicht begreifen. Es giebt

debuerit, quoniam ſine illa homo recte non poteſt vivere. — *de vera religione* c. 14. Poſtremo ſi non voluntate male facimus, nemo obiurgandus eſt, aut monendus; quibus ſublatis Chriſtiana lex et diſciplina omnis religionis auferatur neceſſe eſt. Voluntate igitur peccatur. Et quoniam peccari non dubium eſt, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim ſervos meliores eſſe Deus iudicavit, ſi ei ſervirent liberaliter, quod nullo modo fieri poſſet, ſi non voluntate, ſed neceſſitate ſervirent.

216) Auguſtinus *de civitate Dei* l. XII. c. 6. Hic primus defectus et prima inopia, primumque vitium eius naturae, quae ita creata eſt, ut nec ſumme eſſet et tamen ad beatitudinem habendam eo, qui ſumme eſt, frui poſſet; a quo averſa non quidem nulla, ſed tamen minus eſſet, atque ob hoc miſera fieret. Huius porro malae voluntatis cauſa efficiens ſi quaeratur, nihil invenitur. Quid eſt enim, quod facit voluntatem malam, cum ipſa faciat opus malum? Ac per hoc mala voluntas efficiens eſt operis mali,

giebt von denselben kein Wissen. Nur dieses weiß man, daß Gott, der die höchste Realität besitzt, niemals und nirgend fehlet, daß aber diejenigen Dinge, welche aus Nichts gemacht sind, (die Schranken haben) fehlen können. Je mehr diese aber Realität haben, desto mehr thun sie Gutes, da sie etwas thun, wenn sie wirkende Ursachen haben; je mehr sie Schranken und Mängel haben, desto mehr sündigen sie: dann hat ihr Handeln keine Ursache. Denn wer sündiget, was thut er anders, als daß er thöricht, das ist, grundlos handelt [217])? Man siehet wohl bald, daß Augustinus auf demselben Wege sich befand, welchen in späteren Zeiten Thomas von Aquino und Leibnitz betraten, aber seine Ideen sind nicht so entwickelt, nicht so deutlich aus einander gesetzt, als wir sie bei dem letzten antreffen. Um so leichter war es, daß er in

malae autem voluntatis efficiens est nihil. c. 7. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis. Non enim est efficiens, sed deficiens: quia nec illa effectio est, sed defectio; deficere namque ab eo, quod summe est, ad id, quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium, quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures, non sane in specie, sed in speciei privatione.

217) Augustinus *de civitate Dei* l. XII. c. 7. Delicta enim quis intelligit? Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. Quae tamen quanto magis sunt, et bona faciunt, tunc enim aliquid faciunt, cum causas habent efficientes; in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt, quid enim tunc faciunt nisi vana, causas habent deficientes.

Digitized by Google

in seinem späteren Alter zu einer ganz andern Meinung von der Freiheit übergehen konnte, welche, ob sie gleich der früheren entgegen stehet, doch zugleich durch das, was in jener dunkel und unbestimmt ist, veranlaßt wurde. Die guten und bösen Handlungen werden dem Menschen zugerechnet, und sie müssen also in seiner Causalität gegründet seyn, welche von keiner anderen Ursache abhängig ist. Vermittelst derselben kann er nach dem höchsten Gute, welches Gott ist, streben, aber er kann auch nicht nach demselben streben, gleichsam weil die Kraft nachläßt, so wie wenn Jemand einen Berg ersteigen will, und er kommt nicht auf die Spitze, weil seine Kräfte ermatten, und nicht so weit reichen, daß er den Berg ersteigen kann. Die Wirkung ist also nicht vollständig, sie hat einen Mangel. Woher dieser? Aus dem Mangel an Kraft. Nun ist aber Mangel etwas Negatives, und dieses kann seinen Grund nicht in einem Positiven, sondern in dem Negativen haben. Es giebt also keine wirkende Ursache, keinen zureichenden Grund für den Mangel, also auch nicht für das Böse, ob es gleich durch Freiheit geschieht. Nun gieng er späterhin von dem Platonischen Rationalismus zu einem supernaturalistischen Rationalismus über, behauptete, daß Gott als die Urwahrheit den menschlichen Geist erleuchten müsse, wenn er etwas, das über die Sinnen erhaben ist, erkennen solle; nun fand er in der Bibel Stellen, in welchen alles Gute in des Menschen Wollen und Handeln von Gott unmittelbar abgeleitet wurde, wie er denn selbst auch behauptete, daß Gott in jedem Wesen wirke, ohne doch die Mittelursachen aufzuheben [218]). Da in

218) Augustinus *de civitate Dei* l. VII. c. 30. Deus — implens coelum et terram praesente potentia, non absente natura. Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat.

andern Bibelstellen behauptet wird, daß der Mensch für sich als Naturwesen nichts Gutes denken, wollen und vollbringen könne, da er das Ansehen der Bibel immer höher schätzte, und demselben die Vernunft immer mehr unterordnete, so haben wir an allem diesem zusammen genommen die Data zu seinem späteren System von Freiheit, Erbsünde, Gnade und Gnadenwahl.

Da dieses System, so wie das entgegengesetzte der Pelagianer, die Hauptrichtungen sind, welche das Nachdenken der christlichen Lehrer über die wichtigsten Gegenstände der praktischen Anthropologie genommen hat, indem das eine dem Menschen zu einem blos passiven Wesen macht, das zum Guten gänzlich untauglich sey, und nur durch Gottes Kraft das Gute erkennen, lieben und ausüben könne; das andere dagegen ihn als ein vernünftiges freies Wesen darstellt, welches durch Selbstthätigkeit nach den Vermögen, die es von Gott empfangen, Gutes und Böses wollen und vollbringen könne; da in diesen beiden entgegengesetzten Puncten alle früheren nicht genug bestimmten und schwankenden Aeußerungen der Kirchenlehrer sich auflösen, und in denselben der Rationalismus und Supernaturalismus derselben sich vollkommen in Beziehung auf das Praktische sonderte: so verdient die kurze Darstellung beider Systeme hier noch eine Stelle.

Die ersten Menschen waren nach Augustinus späterer Ueberzeugung von Gott erschaffen, welcher das vollkommenste Wesen ist, und sie waren daher aus der Hand des Schöpfers so vollkommen hervor gegangen, als nur ein endliches Wesen seyn kann. Alle Vermögen, die den vernünftigen Geist adeln, das Vermögen, Gutes und Böses zu unterscheiden, und aus eigner Kraft Gutes zu thun, hatten sie zur Mitgabe erhalten. Denn des Menschen Natur, des Schöpfers Werk, war gut und voll-

vollkommen. Ohne alle Affecten und Leidenſchaften, im vollkommnen Zuſtande des Körpers und der Seele, in dem größten Ueberfluſſe alles Guten, ohne Furcht vor dem Tode, ohne Störung der vollkommenſten Geſundheit, was konnten ſie fürchten, was begehren und wünſchen. Die Liebe zu Gott war ungetrübt, die Geſinnung gegen einander lauter und rein; durch dieſe Liebe hatten ſie jedes Gut, was ein guter Wille hervorbringen kann. Alle Sünden wurden vermieden ohne Kampf [219]). Doch war dieſer ſündenloſe Zuſtand nur eine Folge der göttlichen Gnade, der eigne Wille war ohne göttlichen Beiſtand nicht zureichend zur Tugend [220]). Jetzt aber iſt die menſchliche Natur verdorben, und zwar durch die Sünde des erſten Men-

219) Auguſtinus *de civitate dei* l. XIV. c. 10. Quis tandem abſolute dici beatus poteſt, qui timore afficitur vel dolore? Quid autem timere vel dolere poterant illi homines in tantorum tanta affluentia bonorum, ubi nec mors metuebatur, nec ulla corporis mala valetudo; nec aberat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat, quod carnem animamque hominis feliciter viventis offenderet? Amor erat imperturbatus in Deum, atque inter ſe coniugum fida et ſincera ſocietate viventium, et ex hoc amore grande gaudium, non deſiſtente quod amabatur, ad fruendum. Erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omnino aliunde malum, quod contriſtaret, irruebat.

220) *Enchiridion ad Laurentium* c. 106. Quamvis ſine gratia nec tunc ullum meritum eſſe potuiſſet. Quia etſi peccatum in ſolo libero arbitrio erat conſtitutum, non tamen iuſtitiae retinendae ſufficiebat liberum arbitrium, niſi participatione immutabilis boni divinum adiutorium praeberetur. — Sic homo in paradiſo ad ſe occidendum relinquendo iuſtitiam idoneus erat per voluntatem, ut autem ab eo teneretur vita iuſtitiae, parum erat velle, niſi ille, qui eum fecerat, adiuvaret. *de civitate Dei* l. XV. c. 21.

Digitized by Google

Menschen. Er fiel von Gott ab, ward ihm ungehorsam, verlor dadurch nicht allein seine Vollkommenheit, sondern war nun auch die Ursache von dem Verderben der ganzen Nachkommenschaft.

Alle Menschen haben durch die Sünde des ersten Menschenpaares die Unsterblichkeit verloren, und sind durch dieselbe sündhaft geworden. Die Sünde des Adams hat sich durch die Zeugung auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt; dieses ist die Erbsünde, von welcher kein Mensch, auch diejenigen, die noch keine wirkliche Sünde begangen haben, wie die neugebornen Kinder, und die keine Sünde mehr begehen, wie die Heiligen, frei sind [221]). In dem ersten Menschen haben alle Menschen gesündiget; sie sind in Adam gewesen, und haben daher auch an seiner Vergehung Theil genommen. Durch Adam ist also die Schuld der Sünde über alle gekommen [222a]).

Durch

221) Augustinus *de nuptiis et concupiscentia* l. II. c. 34. Illo magno primi hominis peccato natura nostra in deterius mutata non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores. Hoc peccatum — ab omni nascente trahitur et nisi in renascente remittitur, ita ut etiam de parentibus iam renatis, in quibus remissum atque tectum est, trahatur in reatum nascentium filiorum; nisi et ipsos, quos prima carnalis nativitas obligavit, secunda spiritualis absolvat.

222a) Augustinus *de peccatorum meritis* l. I. c. 9. 10. Sic fuerunt omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est (ad Rom. V, 12.) quemadmodum fuerunt Israelitae in lumbis Abrahae, quando decimatus est (ad Hebraeos VII, 9. 10.) et ideo sine illis decimatus non est. *De civitate Dei* l. XXI. c. 12. Hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit cum ea, quae in illo fuerat radicata, sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc iusto debitoque supplicio, nisi misericordia et indebita gratia li-

here-

Durch die erſte Sünde der erſten Menſchen haben ſie den guten Willen, die Freiheit des Willens verloren. Der Wille iſt ein Sclave der Sünde geworden, und er iſt an ſich unvermögend, das Gute zu lieben und zu erlangen, denn dadurch, daß der erſte Menſch ſeine Freiheit mißbrauchte, hat er ſie ſelbſt verloren. Er ſündigte durch Freiheit, die Sünde trug den Sieg davon, und er iſt nun ein Sclave der Sünde geworden. Die Freiheit des Willens, welche der Menſch von Gott empfangen hatte, da er gut erſchaffen war, beſtand darin, daß er nicht ſündigen und auch ſündigen konnte. Nach dem Sündenfall hatte er nur Freiheit zum Sündigen, weil er ein Sclave der Sünde worden war, nicht aber zum Nichtſündigen [222b]). Durch die erſte Sünde iſt die Natur des Menſchen verderbt worden, doch konnte das Gute, was ſie von Gott erhalten hatte, nicht ganz aufgehoben werden; denn dann würde

beretur, atque ita diſpertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonſtretur, quid valeat miſericors gratia, in ceteris, quid iuſta vindicta. Verglichen *de civitate Dei* l. XXII. c. 22.

222b) Auguſtinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 30. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum eſt, quando primum creatus eſt rectus, potuit non peccare, ſed potuit et peccare. *Enchiridion ad Laurentium* c. 30. Quid enim boni operari poteſt perditus, niſi quantum fuerit a perditione liberatus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc abſit. Nam libero arbitrio male utens homo et ſe perdidit et ipſum. Sicut enim qui ſe occidit, utique vivendo ſe occidit, ſed ſe occidendo non vivit nec ſeipſum poteſt reſuſcitare, cum occiderit: ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato amiſſum eſt et liberum arbitrium; a quo enim quis devictus eſt, huic et ſervus addictus eſt. — Ac per hoc ad peccandum liber eſt, qui peccati ſervus eſt.

Digitized by Google

würde der Mensch auch gar nicht existiren können. Die Freiheit des Menschen, da sie einmal zu seiner Natur gehörte, konnte daher durch die Sünde nicht aufgehoben werden; aber sie wurde durch dieselbe verschlechtert und verderbt. Eben darum kann er nun nichts Gutes, sondern nur Böses wollen [223]).

Da diese Unfähigkeit zum Guten eine Folge des ersten Sündenfalls ist, welche durch Vererbung auf das ganze Geschlecht fortgepflanzt worden, so kann kein Mensch durch sich, durch seine natürlichen Kräfte etwas Gutes thun, ja selbst das Wollen, was dazu gehört, kommt nicht von ihm, sondern von Gott, dem einzig guten und vollkommensten Wesen. Es ist Gott, durch welchen wir Gutes wollen und vollbringen [224]). Diejenige Wirkung Gottes, wodurch er die Menschen zum Wollen und Vollbringen des Guten tüchtig macht, heißt die Gnade. Sie ist nicht eine mittelbare Wirkung, wie Lehren und Beispiele zum Guten anleiten, veranlassen, hinwirken können; sie ist nicht die mittelbare Mitwirkung Gottes bei allen Handlungen endlicher Wesen, in so fern diese die Vermögen und Kräfte von Gott erhalten haben; sondern die unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Seele, wodurch ihre Natur ganz ver-

223) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 24. Neque enim damnando aut totum abstulit (Deus), quod dederat; alioquin nec esset omnino.

224) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 31. *Contra duas epistolas Pelagii* l. II. c. 5. Peccato Adam liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis Deo, ad bene autem et pie vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adiuta.

Digitized by Google

verändert, umgeformt und der Menſch eine ganz neue Creatur wird, daß er nun auf eine Gott wohlgefällige Weiſe handeln, das Gute thun und lieben kann; es iſt die unausſprechliche und unbegreifliche Wirkung, wodurch ſein ganzes Weſen auf Gott als ſein höchſtes Gut gerichtet, und die Liebe zu demſelben hervorgebracht, ihm gleichſam eingegoſſen wird [225]). Durch dieſes Geſchenk Gottes erhält der Menſch alles, was zu ſeinem ewigen Heile erfordert wird, und was er aus ſich und durch ſich ſelbſt nicht hervorbringen kann, nehmlich Offenbarung des göttlichen Willens, Glaube und Liebe. Der gute Wille iſt zwar auch eine Bedingung des Heils, dieſer aber gehet nicht vor jenem Geſchenk Gottes her, ſondern folgt erſt auf daſſelbe. Gott bringt alſo ſelbſt erſt den guten Willen hervor [226]).

Dieſer

225) Auguſtini *Enchiridion ad Laurentium* c. 31. Tunc ergo efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit, i. e. format et creat, non ut ſimus homines, ſed ut boni homines ſimus, quod nunc gratia ſua facit. *De gratia Chriſti* c. 24. Non lege et doctrina forinſecus, ſed interna atque occulta mirabili ac ineffabili poteſtate operari Deum in cordibus hominum non ſolum veras revelationes, ſed etiam bonas voluntates.

226) Auguſtini *opus imperfectum contra Iulianum* l. II. c. 163. Iuſtificat impium Deus, non ſolum dimittendo quae mala facit, ſed etiam donando caritatem, quae declinat a malo et facit bonum per ſpiritum ſanctum. *Contra duas epiſtol. Pelagian.* l. IV. c. 5. Volunt intelligi gratiam, ut ſcilicet a domino adiutorium gratiae habeamus, quo ea, quae facienda ſint, noverimus, non inſpirationem dilectionis, ut *cognita* ſancto amore faciamus, quae proprie gratia eſt. *Enchiridion ad Laurentium* c. 31. 32. Iterum ne quisquam, etſi non de operibus, de ipſo glorietur libero arbitrio voluntatis, tanquam ab ipſo incipiat meritum,

Dieſer göttliche Beiſtand wird ohne alle Rückſicht auf Verdienſt oder Würdigkeit ertheilet. Denn ſonſt wäre es keine Gnade, unter welcher man ein freiwilliges und unverdientes Geſchenk nur verſtehen kann [227]). Denn da jedem

tum, cui tanquam debitum reddatur praemium bene operandi, ipſa libertas audiat eundem gratiae praeconem dicentem: Deus eſt enim, qui operatur in vobis et velle et operari pro bona voluntate. Et alio loco: igitur non volentis neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei. Cum procul dubio ſi homo eius aetatis eſt, ut ratione iam utatur, non poſſit credere, ſperare, diligere, niſi velit, nec pervenire ad palmam ſupernae vocationis Dei, niſi voluntate cucurrerit. Quomodo ergo non volentis neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, niſi quia et ipſa voluntas, ſicut ſcriptum eſt, a Deo praeparatur. — Reſtat ut propterea recte dictum intelligatur, non volentis neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, ut totum Deo detur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam. Praecedit enim bona voluntas hominis multa Dei dona, ſed non omnia: quae autem non praecedit ipſa, in eis eſt et ipſa. — Nolentem praevenit (miſericordia Dei) ut velit, volentem ſubſequitur, ne fruſtra velit.

227) Auguſtinus *contra duas epiſtol. Pelagian.* l. I. c. 3. *de natura et gratia* c. 3. Natura quippe hominis primitus inculpata, et ſine ullo vitio creata eſt; natura vero iſta hominis, qua unusquisque ex Adam naſcitur, iam medico indiget, quia ſana non eſt. Omnia quidem bona quae habet in formatione, vita, ſenſibus, mente, a ſummo deo habet creatore et artifice ſuo. Vitium vero, quod iſta naturalia bona contenebrat et infirmat, ut illuminatione et curatione opus habeat, non ab inculpabili artifice contractum eſt, ſed ex originali peccato, quod commiſſum eſt libero arbitrio. Ac per hoc natura poenalis ad vindictam iuſtiſſimam pertinet. — Deus autem, qui dives eſt in miſericordia, propter multam dilectionem,

jedem Menſchen das Vermögen zum Guten fehlet, da ſie alle verdammlich ſind, ſo iſt gar kein Unterſchied unter ihnen, daß Gott einige auswählen könnte, die dieſer Gnade vor andern würdig wären. Auch kann Gott bei Ertheilung dieſes Geſchenks gar nicht darauf Rückſicht nehmen, ob einige einen guten Gebrauch von den göttlichen Gaben machen werden oder nicht. Denn dazu gehört ſelbſt ein guter Wille, den kein Menſch von ſelbſt hat, noch ſich ſelbſt geben kann. Daraus folgt alſo, daß Gott nach Belieben, wem er will, ſeine Gnade ſchenket, und wem er will, ſie verſaget; er beſtimmet einige zur ewigen Seligkeit, und einige zur ewigen Verdammniß [228]). Gott hat:

nem, qua dilexit nos, et cum eſſemus mortui delictis, convivificet nos Chriſto, cuius gratia ſumus ſalvi facti. Haec igitur Chriſti gratia, ſine qua nec infantes nec aetate grandes ſalvi fieri poſſunt, non meritis redditur, ſed gratis datur, propter quod gratia nominatur. *Enchiridion ad Laurentium* c. 107. Gratia vero niſi gratis ſit, gratia non eſt. Intelligendum eſt igitur, etiam ipſa hominis bona merita eſſe dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid niſi gratia pro gratia redditur? Sic ergo factus eſt homo rectus, ut et manere in ea rectitudine poſſet, non ſine adiutorio divino, et ſuo fieri perverſus arbitrio; utrumlibet horum elegiſſet, dei voluntas fieret, aut etiam ab illo, aut certe de illo.

228) Auguſtinus *de civitate dei* l. XXI. c. 12. Hinc eſt univerſa generis humani maſſa damnata, quoniam, qui hoc primitus admiſit cum ea, quae in illo fuerat radicata, ſua ſtirpe punitus eſt, ut nullus ab hoc iuſto debitoque ſupplicio, niſi miſericordia et indebita gratia liberetur, atque ita dispertiatur genus humanum, ut in quibusdam demonſtretur, quid valeat miſericors gratia, in ceteris quid iuſta vindicta. Neque enim utrumque demonſtraretur in omnibus, quia ſi omnes remanerent in poenis iſtae damnationis, in nullo appareret miſericors gratia redimentis; rurſum

hat also nicht alle Menschen zur Seligkeit bestimmt, sondern nur einige, nicht diejenigen, von welchen er vorausgesehen hat, daß sie die angebotene Unterstützung annehmen, und sich derselben würdig machen würden, sondern diejenigen, welche er auszuwählen und aus der ganzen Masse der Verdammniß auszunehmen beliebte. Die Erwählten werden freilich selig, weil sie in dem Guten beharren. Sie sind aber nicht darum erwählt worden, weil Gott voraus sahe, daß sie die Reinheit des Gewissens bewahren würden, sondern weil Gott voraus wußte, was er selbst thun würde: denn auch diejenigen, deren Wille von der Sclaverei der Sünde befreiet worden, und die ursprüngliche Freiheit wieder erlangt hat, bedürfen einer fortdauernden Gnade, ohne welche sie immer wieder in die Sclaverei der Sünde zurück sinken würden. **Die Beharrlichkeit in dem Guten ist selbst eine Folge der Gnade** [229]). Der Erfolg dieser Prädestination und

sum si omnes a tenebris transferrentur in lucem, in nullo appareret severitas ultionis. In qua propterea multo plures, quam in illa sunt, ut sic ostendatur, quid omnibus deberetur. Quod si omnibus redderetur, iustitiam vindicantis iuste nemo reprehenderet. Quia vero tam multi inde liberantur, est unde aguntur maxime gratiae gratuito munere liberantis. *Retractation.* l. I. c. 23. l. II. c. 66. *Epist.* 107. (217.)

229) Augustinus *de praedestinatione Sanctorum* c. 10. Praedestinatione Deus praescivit, quae fuerat ipse facturus. c. 19. Non quia futuros esse nos tales praescivit, sed ut essemus tales sancti et immaculati per ipsam electionem gratiae suae. Cum igitur nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit. c. 18. Elegit nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque, ut essemus. **Fecit hoc secundum placitum suae** volun-

und Gnade iſt ein vollkommen guter freier Wille, der nicht mehr ſündigen kann [230]). Da die Vorherbeſtimmung der Menſchen zur Seligkeit blos allein von dem freien Willen Gottes, nicht von dem Willen der Menſchen abhängt, da derjenige gewiß nicht verdammt, ſondern ſelig wird, welcher dazu auserwählt iſt, ſo muß die Gnade, durch welche der Menſch den guten Willen als Bedingung der Seligkeit geſchenkt bekommt, auf eine unwiderſtehliche Weiſe in dem Menſchen wirken. Sonſt würde dem menſchlichen Willen eine größere Kraft als dem göttlichen zukommen [231]).

Die

voluntatis, ut nemo de ſua, ſed de illius erga ſe voluntate glorietur. *De correptione et gratia* c. 12.

230) Auguſtinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 30. Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non potuerunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum eſt, quando primum creatus eſt rectus, potuit non peccare, ſed potuit et peccare; hoc autem noviſſimum eo potentius erit, quo peccare non poterit. Verum hoc quoque Dei munere, non ſuae poſſibilitate naturae. Aliud eſt enim eſſe Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non poteſt, particeps vero Dei ab illo accipit, ut peccare non poſſit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum, quo non peccare poſſet homo, noviſſimum, quo peccare non poſſet; atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret. Sed quia peccavit iſta natura, quum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non poſſit.

231) Auguſtinus *de correptione et gratia* c. 12. Subventum eſt igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inſeparabiliter ageret, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque

Die Zahl der Auserwählten ist von Gott bestimmt, daß sie weder verringert, noch vermehrt werden kann [232]).

Dieses System von der Gnade und Gnadenwahl ist nun ein in sich zusammenhangendes und consequentes System. Wenn man nehmlich einige Sätze der Bibel, worauf sich diese Schlußreihe gründet, und in dem Sinne, welchen ihnen Augustinus beilegte, als wahr annimmt, so folgen die Sätze, welche er daraus gezogen hat, ganz richtig. Gleichwohl ist dieses System der Vernunft, allen praktischen Erkenntnissen durchaus entgegen gesetzt. Denn es hebt die menschliche Freiheit auf, es verwirrt die sittlichen Begriffe und beruht auf einem ganz unwürdigen Begriffe von Gott. Was das erste betrift, so ist die Freiheit zum Bösen mit dem Unvermögen zum Guten nur eine Scheinfreiheit. Wer keinen guten Entschluß fassen kann, der ist gezwungen, es ist gleichviel, ob durch seine Natur oder durch die Verderbniß seiner Natur, das Böse zu wollen. Kann diesem das Böse, was er will und ausübt, noch zugerechnet werden? Ferner behauptet Augustinus ein völliges Unvermögen zum Guten, eine völlige Passivität des Menschen. Er kann durch sich selbst gar nichts. Selbst das Bewußtseyn seiner moralischen Unvollkommenheit, der Wunsch und das Streben derselben abzuhelfen, die Schuld und Unwürdigkeit von sich zu nehmen, ist unmöglich, wenn er nicht durch die Gnade umgeschaffen, eine neue Creatur wird. Er kann nicht den geringsten Schritt thun, um der Gnade entgegen zu kommen.

neque adversitate aliqua vinceretur. c. 14. Non est dubitandum, voluntati Dei — humanas voluntates resistere non posse.

232) Augustinus *de praedestinat. Sanctor.* c. 13. Qui praedestinati sunt ad regnum Dei, quorum sic determinatus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis.

men. Diese muß alles für ihn thun. Gebet um Besserung, Belehrung und Erleuchtung des Verstandes, Richtung des Willens, Reinigung des Herzens, Wohlgefallen an dem Guten, standhaftes Beharren in der Tugend; alles das ist die Wirkung der Gnade. Der Mensch ist nur ein willenloses Instrument in der Hand des göttlichen Willens. Denn er kann, wenn er der Gnade theilhaftig wird, derselben nicht widerstehen. Er muß, wenn er auch nicht wollte, das Gute lieben und an dem Rechthandeln Wohlgefallen finden. Auch hier kann dem Menschen die Güte seines Wollens und seiner Handlungen nicht zugerechnet werden, als nur in so fern er das Werkzeug gewesen ist, durch welches die göttliche Kraft gewirket hat. So ist weder das Gute noch das Böse des Menschen eignes Werk, sondern das letzte die Folge der verdorbenen Natur, das erste ein Geschenk des vollkommensten Urhebers der Natur. Beides kann dem Menschen weder zum Verdienst noch zur Strafe angerechnet werden. Sündiget er, so hat ihm die Gnadenwirkung Gottes gefehlet, die er sich nicht selbst geben kann; ist er in dem Zustande der sittlichen Besserung, so ist nicht seine eigne Vernunft mächtig geworden über die Reize der Sinnlichkeit, sondern die göttliche Kraft hat seine Vernunft ersetzt und entsetzt. Darin hat Augustin vollkommen recht, wenn er die Freiheit in dem Vermögen, dem göttlichen Gesetze gemäß zu handeln, sucht [233]); aber darin fehlt er, daß er davon die Selbst-

233) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 105. Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut et bene velle posset et male, nec gratis, si bene, nec impune, si male; postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire. Neque enim culpanda est, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.

Digitized by Google

Selbstthätigkeit der Vernunft trennt. Zweitens folgt hieraus nun eine totale Verwirrung der Begriffe der Sittlichkeit. Denn diese ist die Anlage eines vernünftigen Wesens, nach Gesetzen zu handeln, und die Vorstellung des Gesetzes selbst zur Maxime seines Handelns zu machen. Dazu gehört aber Willkür, und Freiheit, welche die Willkür bindet durch die Vorstellung des Gesetzes. Sittlichkeit als Zustand ist selbstthätiges Streben nach einer allgemeingesetzmäßigen Handlungsweise, ist selbstthätiges Streben nach Besiegung aller entgegen stehenden Antriebe und Versuchungen; ist Verstärkung der sittlichen Kraft, ist Reinigung der Gesinnung von allen sinnlichen Antrieben; ist die Ueberzeugung, daß je weiter man auf diesem Wege fortgeschritten ist, desto mehr noch zu thun übrig sey, mit dem festen Zutrauen, daß jedes Streben, das die Vernunft billiget, nicht vergeblich seyn werde. Wenn aber dem Menschen jede Kraft abgesprochen wird, ausgenommen die zum Bösen, wenn er ein bloßes Instrument ist, von welchem eine fremde Schöpferkraft eine schöne Melodie hervorzaubert, zu welcher es an sich für immer unfähig ist, so kann er auch keines sittlichen Handelns und Strebens fähig seyn; so ist das Gebot der Sittlichkeit für ihn eine Chimäre, und das sittliche Bewußtseyn eine der größten Täuschungen. Es wäre gerade so, als wenn die Orgel sich die Töne zuschreiben wollte, welche der Organist durch dieselbe hervorbringt. Aller Muth, Eifer und Ernst, sittlich besser zu werden, sind Chimären. Was hilft das Laufen nach einem Ziele, wenn jemand keine Kräfte zum Laufen hat, oder, wenn er auch diese hat, aber ein feindlicher Dämon ihn hindert, daß er nie die Richtung zum Ziele, sondern jederzeit eine fremde ergreifet? Und wenn wieder eine fremde Kraft jenen Zauber löset, und ihn an das Ziel hinstellt, kann er sich den Sieg beilegen, oder Anspruch auf ein Verdienst machen? Drittens. Dieses System macht nicht allein Gott zum Urheber des Bösen, sondern auch zu einem

einem willkürlichen Herrscher und ungerechten Richter. So sehr auch Augustin in dem freien Willen des Menschen die Ursache der ersten Sünde sucht, und darum das ganze Menschengeschlecht verdammlich macht, so folget doch aus dem Umfange, den er der göttlichen Gnadenwirkung giebt, daß nicht der erste Mensch, sondern Gott die Ursache von dem Sündenfalle ist. Denn die Gnade ist, nach seiner Lehre, nicht allein für die gefallenen Menschen die nothwendige Bedingung, durch welche sie allein erkennen, was sie thun und lassen sollen, und nach dieser Erkenntniß wirklich handeln, sondern auch in dem Zustande der Unschuld die Quelle, woraus das sittliche Gute floß. Adam blieb nicht durch eigne Kraft seines Willens auf der Bahn der Gerechtigkeit, sondern durch die Gnade [234]). Wodurch fiel er also aus dem Zustande seiner sittlichen Vollkommenheit? Dadurch, daß ihm die Gnade entzogen wurde, welche ihm Kraft und Festigkeit zum Guten gab. Also ist nicht der Mensch, der sündigte, sondern Gott, der ihn fallen ließ, der Urheber der Sünde, und alles des Gebrechens und Elends, welches dadurch auf das ganze Menschengeschlecht gekommen ist. Wie konnte dann der erste Mensch und mit ihm das ganze Geschlecht von Gott dafür bestraft werden, weil ihm Gott das entzogen hatte, ohne welches er nicht das göttliche Gesetz erfüllen konnte? Und gesetzt auch, daß alle Menschen mit Recht ohne Ausnahme in gleicher Verdammniß waren, so ist es zwar Gnade, wenn ein Theil derselben begnadiget wird, aber doch keine mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zusammenstimmende Gnade, sondern bloße Willkür, welche ohne alle objective Gründe lossspricht und verurtheilt, selig macht und verdammt, und weder der absoluten Gerechtigkeit,

234) Augustini *Enchiridion ad Laurentium* c. 106. Man sehe oben Note 220.

keit, noch der absoluten Güte entspricht, sondern als eine Zusammenpaarung von launenhafter Gutmüthigkeit und Hartherzigkeit erscheint.

Es würde unbegreiflich seyn, daß Augustinus bei seinem sonst so hellem Verstande und eindringendem Scharfsinne ein so empörendes, allen gesunden Grundsätzen der Sittlichkeit und Zurechnung entgegengesetztes System aufstellen konnte, ohne das Vernunftwidrige in demselben gewahr zu werden. Es entgeht ihm wirklich nicht; aber er sucht durch allerlei künstliche Wendungen dasselbe zu entfernen, oder vielmehr zu verdecken. Von der Art ist z. B. wenn er sagt: Gott kommt zu Hülfe, wem er will, und verläßt, wen er will, ungeachtet diejenigen, welche Hülfe erhalten, und welche verlassen werden, aus Einer sündigenden Masse und Beide strafwürdig sind. Denn Gott kann die Sünder mit Recht mit väterlicher Strenge ansehen, da er sie zum Sündigen nicht zwingt noch antreibt [235]). Gott nöthiget freilich keinen Menschen zur Sünde; aber er entziehet ihnen doch nach Augustinus Lehre die Gnade, ohne welche sie sündigen müssen. — Gewiß würde er alle diese Fehler, Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten, in die er sich verwickelt, die er durch alle seine Bemühungen nicht lösen kann, eingesehen, und den Grundirrthum aufgegeben

235) Augustinus *de diversis quaestionibus ad Simplicianum* l. I. Qu. 2. Conqueritur autem iuste de peccatoribus tanquam de his, quos peccare ipse non cogit. Sed si hoc monet, quod voluntati eius nullus resistit, quia cui vult, subvenit, et quem vult, deserit, cum et ille, cui subvenit, et ille, quem deserit, ex eadem sint massa peccatorum, et quamvis debent uterque supplicium, ab uno tamen exigatur, alteri donetur. — His ergo dicitur: homo tu quis es, qui respondeas Deo. Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit, quare me sic fecisti. Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem consperſione facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam.

Digitized by Google

gegeben haben, wenn ihn nicht der blinde Glaube an die Unfehlbarkeit der Bibel geblendet und gegen alle Einwendungen taub gemacht hätte [236]).

Das entgegen gesetzte System der Pelagianer unterscheidet sich von dem Augustinischen nicht allein durch die entgegengesetzten Resultate, sondern auch durch die Erkenntnißquelle. Sie machten die Vernunft zur Norm bei der Auslegung der Bibel, und es war daher immer die erste Frage: was kann der Sinn der Aussprüche der Bibel vernünftiger Weise seyn. Natürlich mußten sie daher auf andere Resultate kommen, weil sie von andern Erklärungsgründen ausgingen.

Eine Erbsünde, welche auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt wird, widersprach der Vernunft. Denn das sittlich Gute und Böse entspringt aus der Selbstthätigkeit und Vernunft der Menschen, und kann daher nicht angeboren werden. Ehe Jemand mit Vernunft handeln kann, besitzt er weder Tugend noch Laster; er ist in dem Zustande der Natur, nicht in einem sittlichen Zustande [237]). Die Menschen werden daher in eben dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen wurde, nur mit dem Unterschiede, daß die Menschen als Kinder geboren werden, welche den Gebrauch der Vernunft und Freiheit noch nicht haben,

236) Augustinus *de dono perseverantiae* c. 19. Hoc scio, neminem contra hanc praedestinationem, quam secundum sacras litteras defendimus, nisi errando disputare potuisse.

237) Augustinus *de peccato originali* c. 13. Omne bonum et malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum nascitur, sed agitur a nobis. Capaces enim utriusque rei non pleni nascimur, et ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis id tantum in homine est, quod Deus condidit.

Adam dagegen als ein Erwachsener mit dem Besitze reifer, entwickelter Kräfte geschaffen wurde.

Eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Menschen, durch welche sein unvollständiger freier Wille ergänzt, das, was er durch den Sündenfall verloren hat, das Wollen des Guten, von Gott auf eine unmittelbare Weise geschenkt wird, widerspricht der Vernunft, denn die Freiheit gehört zum Begriffe eines vernünftigen Wesens. Wenn Gott den Menschen als vernünftiges Wesen geschaffen hat, so hat er ihm auch die Freiheit gegeben; diese gehört zu seiner Natur, und kann nicht verloren gehen, ohne daß die menschliche Natur selbst auch zerstört werde. Das Vermögen Gutes oder Böses zu wollen, gehört zu der Natur des Menschen, wird ihm angeboren, und ist unverlierbar. — Das wirkliche Wollen des Guten und Bösen beruhet auf dem Menschen selbst, wenn seine Vernunft entwickelt und stark geworden ist. Es ist ein Act der eignen Vernunftthätigkeit, welcher durch keine fremde Kraft ersetzt werden kann. — Das Gute und das Böse in unsern Handlungen ist unser eignes Werk, hängt von unserem eignen freien Willen ab. Gott unterstützt zwar den Menschen auf vielfältige Weise, daß er von seinen Kräften einen guten Gebrauch macht, und dieses ist die göttliche Gnade; aber diese kommt dem Willen nur zu Hülfe, ohne denselben zu ersetzen [238]). Wenn der Mensch auch

238) Augustinus *de gratia Christi contra Pelagium* c. 4. Primo loco *posse* statuimus, secundo *velle*, tertio *esse*. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in affectu locamus. Primum illud id est, posse ad Deum proprie pertinet, qui id creaturae suae contulit; duo vero reliqua, id est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est, imo et hominis et dei, qui ipsius voluntatis et operis possibilitatem dedit, quique ipsam possibilitatem gratiae suae adiuvat semper

auch noch ſchwach in dem Guten iſt, ſo kommt ihm die göttliche Gnade zu Hülfe, aber nur dann, wenn er ſich derſelben würdig macht, durch ernſtliches Wollen des Guten, ſo ſchwach es auch iſt. Er muß alſo nothwendig den Anfang machen, den erſten Schritt thun, wenn ihm Gottes Beiſtand zu Hülfe kommen ſoll [239]). Vorzüglich aber ſchließen ſie daraus, daß dem Menſchen Gebote gegeben ſind, daß er auch ſie durch ſeinen Willen muß erfüllen können. Alles was der Menſch ſoll, das muß er auch können. Wie könnte ihm ſonſt die Nichterfüllung des Gebots zugerechnet werden [240])? Eine unbedingte Vorherbeſtimmung zur Seligkeit oder

per auxilio. *Opus imperfectum contra Julian.* l. I. c. 95. Haec, inquam, gratia meritum mutat reorum, non liberum condit arbitrium, quod eo accipimus tempore, quo creamur, utimur autem, quo valentiam inter bonum et malum discretionis adipiſcimur. Bonae igitur voluntati innumeras adiutorii divini ſpecies non negamus, ſed ita, ut non per adiutorii genera aut fabricetur, quae fuerit liberi arbitrii deſtructa libertas, aut aliquando ea excluſa, vel boni vel mali cuiquam neceſſitas credatur incumbere, verum arbitrio libero omne adiutorium cooperatur. *De natura et gratia* c. 50. 51.

239) Auguſtinus *de gratia Chriſti* c. 31. Illi ideo indicandi atque damnandi ſunt, quia cum habeant liberum arbitrium, per quod ad fidem venire poſſent, et dei gratiam promereri, male utuntur libertate conceſſa; hi vero remunerandi ſunt, qui bene libero utentes arbitrio merentur domini gratiam et eius mandata cuſtodiunt.

240) Auguſtinus *de perfectione iuſtitiae.* Iterum, inquit, quaerendum eſt: utrumne debeat homo ſine peccato eſſe. Procul dubio debet. Si debet, poteſt; ſi non poteſt, ergo nec debet. — Iterum quaerendum eſt: utrum praeceptum ſit homini ſine peccato eſſe. Aut enim non poteſt, et praeceptum non eſt; aut quia praeceptum eſt, poteſt.

Digitized by Google

zur Verdammung ist unstreitig für die Vernunft empörend, ungeachtet aller künstlichen Wendungen des Augustinus. Die Pelagianer behaupteten daher eine bedingte Prädestination. Nur diejenigen hat Gott zur Seligkeit auserwählt, von welchen er es nach seiner Allwissenheit voraus gesehen hat, daß sie einen guten Gebrauch von ihrer Freiheit machen, und rechtschaffen leben würden. Diese Erwählung kann nicht von Gottes Gnade allein abhangen; denn sonst würde man fragen können: warum bekehrt er nicht alle, auch die widerstrebenden, da seinem Willen nichts widerstehen kann [241])?

Unstreitig ist die Lehre der Pelagianer der Vernunft weit angemessener, als die entgegengesetzte des Augustinus, ungeachtet wir sie nicht vollständig, sondern nur fragmentarisch aus den Widerlegungen der Gegner kennen. Beide berufen sich zwar auf Aussprüche der Bibel, und wirklich fehlt es nicht an solchen Stellen, welche die Behauptung beider entgegen gesetzten Parteien begünstigen. Es ist aber der Unterschied zwischen beiden, daß Augustinus ein anderes Princip bei der Auslegung und dem Gebrauch der Bibel befolgt, als die Pelagianer. Diese erklären die Bibel, insoferne sie mit der Vernunft übereinstimmt, für Erkenntnißquelle der Religion; jener aber hält die Bibel als Offenbarung für die oberste Glaubensnorm. Es ist also nichts anderes, als der Kampf des Rationalismus und Supernaturalismus, der sich in diesen beiden entgegen gesetzten Systemen offenbarte, indem die Pelagianer sich offenbar mehr zu jenem hinneigten, damit aber die Offenbarungslehre in Vereinigung zu bringen

241) Augustinus *de praedestinatione sanctorum* c. 18. Praesciebat ergo, ait Pelagius, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuri esse praescivit, elegit.

gen suchten; Augustinus aber mehr dem Supernaturalismus huldigte, ohne darum der Vernunft einen offenbaren Krieg anzukündigen, weil er die Offenbarung selbst für den Ausfluß aus der höchsten Vernunft hielt. Daher ist es auch begreiflich, warum der Kampf lange Zeit dauerte. Wenn auch die Mehrheit der Stimmen sich für diejenige Partei entschied, welche das größere kirchliche Interesse auf ihrer Seite hatte, so fehlte es doch auch der andern eine lange Zeit hindurch nicht an Freunden, welche wahrscheinlich noch weit zahlreicher gewesen seyn würden, wenn nicht theils das Ansehn der Kirche, die Einstimmung mehrerer Kirchenlehrer und der Glanz des heiligen Augustinus mehrere zum Nachbeten und Nachdenken bestimmt hätte, wozu überhaupt die Mehrheit geneigt ist, theils auch Unannehmlichkeiten, Verfolgungen und überhaupt Zwangsmittel viele abgeschreckt hätten, einer vernünftigen Ueberzeugung zu folgen. Es ist darum auf der andern Seite eben so natürlich, daß Kirchenversammlungen und Päpste endlich die Erbsünde, die freie und absolute Gnade und Gnadenwahl, welche Augustinus mit Consequenz dem Supernaturalismus gemäß behauptet hatte, bald aus frommen Eifer, bald aus Grundsätzen der hierarchischen Politik zu Hauptartikeln des christlichen Glaubens machten, an denen keiner zweifeln durfte, ohne sich der zeitlichen und ewigen Verdammniß hinzugeben; daß, da in diesem Systeme eine völlige Passivität der menschlichen Vernunft sowohl in der Erkenntniß als Ausübung des Praktischen angenommen war, destomehr Kirchengebräuche und äußere Religionshandlungen hervortraten, welche auf demselben Wege und aus denselben Gründen eine allgemeine Sanction, und durch dieselbe einen Schein von Heiligkeit und Verdienstlichkeit erhalten mußten, welche die unwürdige Sclaverei und den Todesschlummer der Vernunft nur noch länger unterhielten.

Die reine Religion Jesu, welche eine so vortreffliche, strenge und doch humane Moral enthielt, und hauptsächlich durch moralische Liebe Gottes und der Menschen die sinnliche Religion ohne Moral, den äußeren Ceremoniendienst, die Werkheiligkeit zu verdrängen bestimmt war, deren Inhalt mit der Vernunft vollkommen übereinstimmte, wenn sie auch auf einen höhern Ursprung der Lehre hingewiesen haite, wurde durch die Trennung von der Vernunft offenbar verschlimmert, und wenigstens des einzigen Princips beraubt, wodurch sie sich nicht allein in ihrer Reinheit erhalten, sondern auch an innerer Würde und äußerer Wirksamkeit gewinnen konnte. Dieses Zurückbleiben und Zurückfallen in einen unvollkommenen Zustand erfolgte nicht auf einmal, sondern nach und nach, so wie durch die Isolirung von der Vernunft ein Auctoritätsglaube, der Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche und an ihre Macht durch Einhelligkeit oder Stimmenmehrheit zu bestimmen, was wahr und recht sey, und nothwendig ohne eigne Prüfung geglaubt werden müsse. Die Kirche sanctionirte anfänglich nur Verordnungen für die Kirchendisciplin die äußere Erhaltung der kirchlichen Gemeinschaft, die gemeinschaftlichen Gottesverehrungen, und für die kirchlichen Handlungen, durch welche sich der Christ von dem Nichtchristen äußerlich unterschied. Diese Statuten erhielten aber immer mehr Werth, Bedeutung, und verdrängten den eigentlichen Geist des praktischen Christenthums. Denn es ist jederzeit der Fall, wenn etwas Sittliches und Religiöses zur äußeren Vorschrift gemacht wird, daß man so leicht glaubt, die Befolgung der Vorschrift ohne das innere beseelende und heiligende Princip des guten Willens sey schon etwas Verdienstliches, wodurch man Gottes Wohlgefallen erhalten könne.

Die Kirche war eine neue Idee, die sich in dem Christenthume gebildet hatte, die ungemein wichtig war, einen

großen,

großen, heiligen Sinn enthielt, der aber von wenigen richtig und vollſtändig aufgefaßt, und meiſtentheils mit ſinnlichen Vorſtellungen verunſtaltet wurde. Die Verbindung der Bekenner der chriſtlichen Religion oder die ſichtbare Kirche, war ein Symbol der unſichtbaren oder einer Gemeinheit vernünftiger Weſen unter ſittlichen Geſetzen mit vollkommen lauterer Geſinnung. Beide Ideen oder vielmehr das Symbol und die Idee ſchwankten faſt beſtändig ohne rechte Haltung in einander über, und man trug nur zu leicht in jenes über, was nur dieſe anging. In der Idee denkt man ſich allerdings alle Menſchen und vernünftige Weſen, in denen der gute Wille lebendig und kräftig worden, in einer Gemeinſchaft unter einander und mit Gott dem heiligen Weſen, als Regenten dieſes Sittenreiches, und es kann nur Eine Gemeine in dieſem Sinne geben, weil nur ein und daſſelbe Princip in ihnen lebet. Dieſe Einheit verpflanzte die ſichtbare Kirche in ihre Mitte, und machte es zu dem Princip ihres Handelns. Daher die Meinung, daß es außer der Gemeinſchaft mit der ſichtbaren Kirche kein Heil, kein Gott wohlgefälliges Leben, keine Seligkeit gebe [242]); daß alle und jede, welche außer dieſer ſichtbaren Kirche leben, ewig verloren und verdammt ſind, weil ſie den einen wahren Gott nicht kennen [243]);

242) Lactantius *inſtitution. divinar.* l. IV. c. 30. Sola igitur catholica eccleſia eſt, quae verum cultum retinet. Hic eſt fons veritatis; hoc eſt domicilium fidei; hoc templum Dei; quo ſiquis non intraverit, vel a quo ſi quis exiverit, a ſpe vitae ac ſalutis aeternae alienus eſt. Neminem ſibi oportet pertinaci concertatione blandiri. Agitur enim de vita et ſalute, cui niſi caute ac diligenter conſulatur, amiſſa et extincta erit.

243) Cyprianus *de unitate eccleſiae.* Illius foetu naſcimur, illius lacte nutrimur; ſpiritu animamur: haec nos Deo ſervat. — Quisquis ab Eccleſia ſegregatus adulterae

daß die Kirche allein im Besitz der Gnadenmittel ist, durch welche die Seligkeit erworben werden kann; daß die Statuten und Verordnungen der Kirche zu der einmal von Gott festgesetzten Heilsordnung gehören; daß die symbolischen Handlungen der Kirche eine gewisse innere, verborgene, und unbegreifliche Kraft zur Umschaffung des Menschen haben.

Wenn es daher auch auf der einen Seite ein wichtiger Schritt in der Cultur der Menschheit war, daß sein Blick über das Sinnliche und Gegenwärtige hinaus erweitert, daß er selbst durch die Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche an ein unsichtbares Reich der Sitten kräftig erinnert und ermahnet wurde, sich in der sichtbaren zu einem würdigen Mitgliede der unsichtbaren auszubilden; so waren doch diese Ideen zu fein und zu geistig, als daß sie von allen Christen gehörig gefaßt, rein erhalten und mehr entfaltet werden konnten. Fehlte es doch selbst vielen Lehrern an Geisteskraft sich zu solchen Ideen zu erheben, und mit denselben den Sinn für das gegenwärtige Leben in Harmonie zu bringen. Entweder wurde es ihnen schwindlicht vor der Höhe dieses geistigen Strebens, und sie blieben in weiter Entfernung von dem Ziele der höhern Vollkommenheit des

adulterae iungitur, a promissis ecclesiae separatur. Nec pervenit ad Christi praemia, qui relinquit ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est. Minucius Felix. Octavianus c. — Nec tormentis aut modus ullus aut terminus, illic sopiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit — poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, ut iniustos, nisi profanus nemo deliberat, cum parentam omnium et omnium dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere — Imperitia Dei sufficit ad poenam, ita ut notitia prosit ad veniam.

Digitized by Google

des Geistes zurück, oder wenn sie sich erhoben, schwand der feste Boden der Erfahrung und die Welt der Wirklichkeit vor ihren begeisterten und vom Himmlischen trunkenen Blicken.

Hieraus entwickelte sich ein merkwürdiger Unterschied in dem Vortrage und dem Geiste der christlichen Moral, welchen man durch die Benennung der gemeinen und höhern oder mystischen Moral bezeichnen kann.

Die gemeine Moral war für alle Christen bestimmt, und nichts anderes, als eine Anweisung zur ewigen Seligkeit, die einst nach dem Tode als Belohnung für ein den Vorschriften des Christenthums angemessenes Leben erworben werden sollte; so wie wir sie in den Unterweisungen des Lactanz und anderer Kirchenväter finden, die einen veredelten und verfeinerten Eudämonismus vortrugen. Sie enthielt zum Theil vortreffliche dem Geiste einer strengen Sittenlehre angemessene Vorschriften, insofern sie durchaus auf strenge Gewissenhaftigkeit drang. Allein die Unterordnung der Sittlichkeit unter die ewige Glückseligkeit, wodurch diese den höhern Rang als das höchste Gut einnahm, brachte eine Bestimmung in dieselbe, welche sie selbst leicht um alle Würde bringen konnte. Dazu kam noch der andere Umstand, daß der in der Bibel offenbarte Wille Gottes die höchste Richtschnur für die Bestimmung der sittlichen und unsittlichen, der verdienstlichen und sträflichen Handlungen angenommen, und durch Ausschließung oder wenigstens Zurücksetzung der Vernunft dieser Moral das einzige Princip der Perfectibilität entzogen wurde. Da nun noch dazu sich die Kirche bald als eine katholische allein seligmachende constituirte, so maßte sie sich auch als ein von Gott verliehenes Recht an, theils die Handlungen, durch welche die Seligkeit erworben werden kann, theils diejenigen zu bestimmen, welche der Gemeinschaft mit der Kirche, und folglich auch der Seligkeit verlustig machen,

die

die verschiedenen Grade der Sünde und Schuld zu bestimmen, die Mittel festzusetzen, durch welche der Christ wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Durch alles dieses wurde die Moral immer mehr zu einem bloßen Gottesdienst, und mechanischen Cerimonienwesen herabgewürdiget; denn da die Kirche im Besitze der Gnadenmittel war, denen aus Aberglauben noch außerordentliche und übernatürliche Kräfte beigelegt wurden, so kam dieses der natürlichen Trägheit und Schwäche des Menschen vortreflich zu statten, und er konnte, ohne selbst Hand an seine Besserung zu legen, entweder diese Umschaffung seines Willens von der übernatürlichen Wirkung der Gnade unthätig erwarten, oder selbst ohne Umänderung seiner Gesinnung durch die magische Kraft der Gnadenmittel das Ziel seines Strebens, das selige Leben, erlangen.

Auf dem Gebiete dieser Moral hatte der vernünftige Forschungsgeist wenig Spielraum und einen sehr beschränkten Stoff. Das Princip, das Ziel und die Mittel waren durch den göttlichen Willen unabhängig von der Vernunft bestimmt; und diese durfte sich nicht herausnehmen davon etwas vor ihren Gerichtshof zu ziehen. Es blieb also nichts anders übrig als dieses positive System mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Da man aber dafür nur so lange Interesse haben konnte, als der Kirchenglaube selbst noch im Werden und im Kampfe begriffen war, und sich dieser immer mehr verlor, je mehr sich die katholische Kirche bildete, und gewisse Rechte derselben geltend machte, so hörte auch von dieser Seite der Stoff zur Untersuchung auf. So waren die äußeren Gränzlinien gezogen und als unveränderlich festgesetzt, innerhalb deren der Vernunft jeder Zugang versperrt war. Nur innerhalb desselben bildete sich in späteren Zeiten eine spitzfindige, grübelnde und klügelnde Casuistik, welche für die Wissenschaft unfruchtbar blieb, und hauptsächlich für den

Behuf

Behuf der Kirchendisciplin, und des Kirchenrechts berechnet war.

Diese Moral für die größere Anzahl von Menschen, welche einen Theil der zeitlichen Vortheile des Lebens hingab, um dafür desto größere und bleibendere in der Ewigkeit einzutauschen, mußte nothwendig in manchen feiner fühlenden Gemüthern ein dunkles Gefühl der Nichtbefriedigung zurück lassen. Daß der Mensch nicht bloß zum Genuß bestimmt sey, sondern einen höhern Endzweck habe, dieß ist ein Gedanke, der sich doch zuweilen auch in der Brust wenig gebildeter Menschen regt, und ein stilles Sehnen nach etwas Höherem erweckt, das man sich selbst nicht deutlich aussprechen kann. Je edler die Gesinnung, je feiner das Gefühl, je regsamer die Vernunft, desto lebhafter und kräftiger äußert sich jenes Sehnen, desto mehr erhebt es sich über das Irdische. Aber vorzüglich bewirkt dieses ein lebhafter reger Sinn für das Sittliche. Je mehr solche feinfühlende Menschen in lebhaften, aber unentwickelsten Gefühlen die Stimme des Sittengesetzes vernehmen, je mehr sie sich beeifern, denselben Genüge zu thun, desto mehr werden sie inne, daß jedes Streben, jede Thätigkeit der Vernunft nicht das Ziel erreicht, welches das Gesetz mit seinen lauten und doch unerklärlichen Foderungen vorhält. Hieraus entsteht in Menschen, welche wenig Anlage oder Fertigkeit zum Denken besitzen, und in denen die Phantasie und das Gefühl eine größere Stärke besitzt, als die Denkkraft, eine *mystische und schwärmerische Moral*, welche auch in dem Christenthume um so weniger ausbleiben konnte, da dieses jene so sehr begünstigte.

Das Christenthum erhob und erweiterte den Blick zu dem Unsichtbaren, wies den Menschen ein über dieses Leben erhabenes Ziel an, foderte die Beherrschung der Sinnlichkeit, und eine reine Liebe Gottes und der Menschen.

schen. Je höher aber das Ideal der vollkommenen Menschheit gestellt, je reiner die Moral war, welche das Christenthum enthielt, destomehr war es eben darin den Mißverständnissen ausgesetzt, welche von verschiedener Art sind, je nachdem sie aus der beschränkten Denkart, der menschlichen Trägheit und der natürlichen Sophistik des menschlichen Herzens, oder aus dem Erweiterungstriebe und einem, wiewohl falsch verstandenen Vernunftstreben entstehen.

Sehr bald entstand die Meinung unter den christlichen Lehrern, daß das Christenthum eine höhere und bessere Moral lehre, als die aufgeklärte Vernunft der Heiden, und sie setzten den Vorzug jener vor dieser darin, daß sie sich auf unmittelbare Offenbarung gründe, daher wahre echte Weisheit sey, und Moral und Religion auf das innigste mit einander verbinde. Auch unter den gemeinen Christen mußte sich daraus bald die Ueberzeugung entwickeln, daß sie bessere und glücklichere Menschen seyen, als die Nichtchristen, indem sie weit höhere und herrlichere Hoffnungen und Aussichten, eben darum auch höhere Verpflichtungen hätten. Daher suchen diejenigen Kirchenväter, welche mit griechischer Philosophie bekannt waren, die gemeinen Christen zu der Höhe der Vollkommenheit zu erheben, welche die Philosophen nur als den Weisen erreichbar darstellten [244]). Diese Vollkommenheit bestand in Heiligkeit der ganzen Seele und des ganzen Lebens, nach dem Ausspruche Christus: seyd heilig wie euer himmlischer Vater im Himmel. Eine völlige Reinheit von allen bösen Lüsten und Begierden, und ein Gott und dem Uebersinnlichen ganz geweiheter Sinn machten die Bestandtheile

244) So trägt Clemens von Alexandrien die Charakterzüge des stoischen Weisen auf die Christen über; so nimmt Origenes die Farben zu diesem Gemälde aus der Neuplatonischen Philosophie.

theile derselben aus. Der Christ hatte, wie er glaubte, besondere Schwierigkeiten zu bekämpfen, um diese Heiligkeit zu erlangen; denn der Teufel und die bösen Geister haben eine besondere Feindschaft gegen die Christen, und machen sich es zu ihrer wichtigsten Angelegenheit, sie zu verführen, sie an der christlichen Vervollkommung zu verhindern und sie wieder zum Abfall zu bewegen. Die Christen hatten also nicht allein mit ihrem eignen Fleische, sondern auch mit den Anfechtungen und Versuchungen der unsichtbaren bösen Mächte zu kämpfen. Aber auf der andern Seite wurde ihnen der Sieg auch wieder durch mannigfaltigen Beistand der Gottheit, durch so viele geheime und magische Kräfte des Christenthums erleichtert. Dieses außerordentlichen Beistandes wegen war es um so leichter, das Ziel zu überspannen, nach welchem der Christ streben soll, und die schöne harmonische Einfalt zu stören, welche das Unchristenthum so ehrwürdig und zugleich so liebenswürdig machte.

Die erste Uebertreibung war die negative Vollkommenheit, die Sündenlosigkeit, oder die negative Heiligkeit. Tugend erfordert Kampf mit der Sinnlichkeit. Da aber die Sinnlichkeit die Verbindung der Seele mit einem thierischen Körper von denen Lehrern und Bekennern des Christenthums, welche nicht mit philosophischer Ruhe und Gründlichkeit über die menschliche Natur nachgedacht hatten, nach dem Sündenfalle für die Quelle des Bösen gehalten wurde, so mußte auch jeder Zustand, in welchem man noch mit sinnlichen Reizungen zu kämpfen hatte, als ein Zustand der Unvollkommenheit und als ein Mangel dessen, was von den Christen gefodert wird, angesehen werden. Man strebte also um so eher nach einem Zustande, wo man auch keine sinnlichen, das ist, sündliche Reizungen mehr empfindet, je mehr das blinde Zutrauen zu dem übernatürlichen Beistande Gottes die

Nach-

Nachfrage, ob dieses mit der Natur des Menschen, wie er ist, und was er seyn soll, ja selbst mit dem Wesen der Tugend übereinstimme, überflüssig machte, und ganz in den Hintergrund stellte. Hieraus entstanden die Institute der Mönche und Einsiedler, welche nicht zufrieden, mit der vernünftigen Beherrschung der Naturtriebe und Mäßigung der Neigungen und mit einem vernünftigen Gebrauche der zeitlichen Güter, eine selbstgemachte eingebildete Heiligkeit wählten und ihr nachstrebten. Fasten und Kasteiung des Leibes, Ehelosigkeit, freiwillige Armuth, waren die Hauptpunkte derselben, und um nicht den sinnlichen Anreizungen widerstehen zu müssen, eine freiwillige Entfernung aus der menschlichen Gesellschaft, ein einsames zurückgezogenes, einsiedlerisches Leben war eine unmittelbare Folge daraus. So wie Christen sich nicht fürchteten, das Bekenntniß des Christenthums mit Gefahr des Lebens abzulegen, ja selbst den Heldentod für ihre Ueberzeugung zu dulden, dann aber auch vielfältig aus Uebertreibung oder auch aus Ruhmsucht ohne Noth und Veranlassung freiwillig diesen Märtyrertod aufsuchten, so strebten auch diese Menschen aus falschen Begriffen von den Foderungen des Christenthums oder aus Ruhmsucht nach der Ehre eines Märtyrers noch während des Lebens. Ihr thörichtes Beginnen, oder ihr falsch verstandener Eifer fand nur zu sehr Beifall, und ihr unvernünftiger Gottesdienst wurde bis zum Himmel erhoben; ganze Scharen drängten sich hinzu und rangen nach dem Ehrentitel eines Heiligen mit Aufopferung ihrer Vernunft, und wollten schon in diesem Leben vollkommene Himmelsbürger und Brüder von Engeln seyn, ehe sie noch zu vollkommnen Menschen sich gebildet hatten. Mäßigung und Selbstpeinigung, Härte und Abtödtung des natürlichen Lebens, Einsamkeit, nicht um die sittliche Gesinnung zu beleben, und der Tugend mehr Kraft zur Erfüllung aller Pflichten zu geben, nicht sich zu großen verdienstvollen Handlungen zu stärken, sondern

blos um alle Versuchungen zum Bösen — wenn es nehmlich möglich wäre — mit der Wurzel auszurotten, und in dem stolzen Selbstgefühl einer eingebildeten Heiligkeit sich allen Pflichten des Menschenlebens zu entziehen, und die edelsten Kräfte durch schnödes Nichtsthun oder zwecklosen unvernünftigen Werkdienst einschrumpfen zu lassen [245]). — Dieses war die falsche Heiligkeit, welche aus dem Christenthum durch Uebertreibung entstand, und dennoch von so vielen sonst ehrwürdigen Vätern mit den größten Lobsprüchen erhoben und angepriesen wurde. Nur einige Anstrengung des Nachdenkens und eine gereinigtere Kenntniß des menschlichen Geistes hätte ihnen das ganze Blendwerk aufdecken, und die unseligen Folgen einer groben, unter dem Scheine der Heiligkeit sich verbergenden Sinnlichkeit enthüllen müssen, welche das thörigte Streben, die Sinnlichkeit auszurotten, und auf dem Wege der Unvernunft und Unnatur ohne Kampf und Anstrengung die höchste Würde der menschlichen Natur an sich zu reißen, nothwendig herbeiführet [246]).

Die

245) Hieronymus *adversus Vigilantium.* Respondebis, hoc non est pugnare, sed fugere — Fateor imbecillitatem meam. Nolo spe pugnare victoriae, ne perdam aliquando victoriam. Si fugero, gladium devitavi. Si stetero, aut vincendum mihi est aut cadendum. Quid autem necesse est, certa dimittere et incerta sectari? — Tu qui pugnas, et superari potes et vincere. Ego cum fugero, non vinco in eo, quod fugio, sed fugio, ne vincar.

246) Augustinus *de opere monachorum* c. 28. O servi Dei milites Christi itane dissimulatis callidissimi hostis insidias, qui tam multos hypocritas sub habitu

Die zweite Uebertreibung bezog sich auf das Ziel des Christen. Das Christenthum war nach den Kirchenvätern eine Veranstaltung Gottes um die Menschen, die sich durch ihr sittliches Handeln dessen würdig machen, oder die Vorschriften des Christenthums als die unabänderlich bestimmten Bedingungen mit dem größten Eifer erfüllen, in den Besitz des höchsten Gutes zu setzen. Dieses höchste Gut war die Seligkeit, also ein entferntes Gut, das man erst nach dem Tode nach vorausgegangenem christlichen Lebenswandel erlangen konnte. Ein Hauptbestandtheil derselben war das Anschauen Gottes [247]). Diejenigen Kirchenväter, welche nicht einen Zustand des Menschen, sondern die Gottheit selbst als das höchste Gut betrachteten, und die Seligkeit des Menschen aus der innigen Verbindung mit dem höchsten Gute ableiteten, trugen das meiste zur Bildung und Ausbreitung einer mystischen Moral bei. Denn wenn schon hier ein Vorschmack von dieser

monachorum usquequaque disperſit, circumeuntes provincias, nusquam miſſos, nusquam fixos, nusquam ſtantes, nusquam ſedentes. Alii membra martyrum vendidant; alii fimbrias et phylacteria ſua magnificant, alii parentes, vel conſanguineos ſuos in illa vel in illa regione ſe audiſſe vivere et ad eos pergere mentiuntur, et omnes petunt, omnes exigunt aut ſumtus lucroſae egeſtatis aut ſimulatae pretium ſanctitatis, cum interea ubicunque in factis ſuis mali deprehenſi fuerint, vel quoquomodo innotuerint. Sub generali nomine monachorum veſtrum propoſitum blasphematur tam bonum, tam ſanctum, quod in Chriſti nomine cupimus ſicut per alias tersas ſic per totam Africam pullulare.

247) Augustinus *de civitate Dei* l. XIX. C. 27. Pax autem noſtra propria et hic eſt cum Deo per fidem et in aeternum erit cum illo per ſpeciem c. 13. 11.

dieſer Seligkeit Statt findet, nehmlich im Glauben, die Seligkeit des Glaubens aber zu der Seligkeit des Schauens ſich wie Schatten zu Licht verhält; ſo mußte wohl natürlich der Wunſch in einigen Menſchen von lebhaftem Gefühle entſtehen, dieſe vollkommnere Seligkeit auch noch in dieſem Leben zu empfangen. Was die Möglichkeit derſelben betrift, ſo konnte dieſe keine Schwierigkeit machen. Denn erſtlich iſt gerade dieſer Punct derjenige, an welchen Menſchen von lebhaftem Gefühle entweder gar nicht, oder doch zuletzt denken. Und zweitens war ſchon durch gewiſſe Dogmen dafür geſorgt, daß die Schwierigkeit als Nichts erſcheinen mußte. Auguſtin zwar lehrte, daß es in dieſem Leben nicht möglich ſey, Gott unmittelbar zu ſchauen, als nur in der glaubigen Erwartung dieſes ſeligen Zuſtandes; daß erſt in jenem Leben der menſchliche Geiſt eine höhere Vollkommenheit erlangen, und ſelbſt der Körper verklärt werde, um Gott zu ſchauen [248]). Aber alles dieſes

248) Auguſtinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 29. Dico itaque, quod viſuri ſint Deum in ipſo corpore, ſed utrum per ipſum, ſicut per corpus nunc videmus ſolem, lunam, ſtellas, mare ac terram et quae ſunt in ea, non parva quaeſtio eſt. — Abſit ergo, ut dicamus, illos ſanctos in illa vita Deum clauſis oculis non viſuros, quem ſpiritu ſemper videbunt. Sed utrum videbunt et per oculos corporis, cum eos apertos habebunt, inde quaeſtio eſt. Si enim tantum poterunt in corpore ſpiritali, eo modo utique etiam ipſi oculi ſpiritales quantum poſſunt iſti, quales nunc habemus, procul dubio per eos Deus videri non poterit; longe itaque alterius erunt potentiae, ſi per eos videbitur incorporea illa natura, quae non continetur loco, ſed ubique tota eſt. Zwar haben Philoſophen behauptet: das Ueberſinnliche könne nur durch den Geiſt und das Körperliche nur durch den körperlichen Sinn angeſchauet werden,

ses war doch nach derselben Lehre die Wirkung der Gnade und ein Geschenk der Gottheit [249]). Konnte nun die Gnade nicht auch in einigen Menschen während ihres jetzigen Lebens so außerordentlich wirken, daß sie die Belohnung des künftigen Lebens auch schon in diesem erhielten und Gott zwar nicht mit den Augen des Leibes, aber doch mit den verklärten Augen des Geistes anschaueten? Ist doch bei Gott kein Ding unmöglich?

Nach-

den; und wenn das ausgemacht wäre, so könnte Gott auch nicht durch die Augen des geistigen Körpers angeschauet werden. Sed istam ratiocinationem et vera ratio et prophetica irridet autoritas. Quis enim ita sit aversus a vero, ut dicere audeat, Deum corporalia ista nescire? Numquid ergo corpus habet, per cuius oculos ea possit addiscere. Deinde quod de propheta Helisaeo paulo ante diximus, nonne satis indicat, etiam spiritu non per corpus corporalia posse cerni?

249) Augustinus *de civitate Dei* l. XXII. c. 30. Vera pax ibi est, ubi nihil adversi, nec a se ipso, nec ab alio quisquam patietur. Praemium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit, et qui seipsum, quo melius et maius nihil possit esse, promisit. Quid est enim aliud, quod per prophetam dixit: ero illorum Deus et ipsi erunt mihi plebs, nisi: ego ero unde satientur, ego ero, quaecunque ab omnibus honeste desiderantur, et vita et salus et victus et copia et gloria et honor et pax et omnia bona? Sic enim et illud recte intelligitur, quod ait Apostolus, ut sit Deus omnia in omnibus. Ipse finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus profecto erit omnibus, sicut ipsa vita aeterna communis.

Digitized by Google

Nachdem einmal diese Idee in einigen Köpfen, vorzüglich in denen, welche in dem Christenthume etwas Besseres als einen bloßen todten Mechanismus, ein geistloses Ceremonienwerk oder die verdeckte Befriedigung des sinnlichen Triebes ahndeten, und denen ein inneres Gefühl sagte, daß das Leben eine höhere Bedeutung und Bestimmung haben müsse, Platz gewonnen hatte, welcher auf der einen Seite ihre poetische Natur und die Lebendigkeit des Gefühles, so wie auf der andern die Herabwürdigung des Christenthums zu einem Ceremonien- und Lohndienst, und die subtile, alles in Begriffe zersplitternde Vielgeschäftigkeit der Vernunft noch mehr Nahrung gab, so erhielt sie bald einen größeren Spielraum. Es kam darauf an, Mittel ausfindig zu machen, um jene stille Sehnsucht nach Vereinigung und Anschauung Gottes wirklich zu erlangen. Und so kam man auf gewisse Vorbereitungen, auf gewisse Uebungen, durch welche das Gemüth zu einer innigen genauen Vereinigung mit Gott und einer Anschauung desselben tauglich gemacht werden sollte, oder eine mystische Asketik, welche eine Abtödtung und Vernichtung der Sinnlichkeit, eine Abscheidung von der sinnlichen Welt, eine Einkehrung in sich selbst, oder Vertiefung in den innersten Grund seines Wesens, und dadurch eine innere Durchdringung und Erleuchtung von Gott bezweckte, auf ein thätiges Christenthum drang, an dasselbe aber schwärmerische Gefühle knüpfte. Wenn auf der einen Seite der Mensch durch diese mystische Moral und Asketik gehoben wurde zu einer reinen über das Sinnliche sich erhebenden, ja die Sinnlichkeit ganz überwältigenden Gesinnung; so wurde er doch eben dadurch nur um so tiefer in die Sinnlichkeit hineingeführt, je weniger er gegen die Gewalt der feineren Sinnlichkeit auf seiner Hut war. Er wurde durch Selbsttäuschung ein Spiel von eingebildeten, chimärischen Gefühlen, welche die Selbsterkenntniß hinderten, und den Einfluß

fluß unlauterer Triebfedern, des Stolzes und Dünkels möglich machten, die wahre menschliche und rein sittliche Bildung wurde durch die Tendenz derselben aufgehalten und gehemmt, weil sie überhaupt die Thätigkeit der Vernunft, und alles Menschliche mit Geringschätzung und Verachtung behandelte, und den Menschen durch den göttlichen Geist, der allein alles in allem seyn sollte, zu einem übermenschlichen göttlichen und heiligen Wesen umzuschaffen suchte.

Alles dieses sind natürliche Folgen aus dem Princip des Supernaturalismus. Je strenger und consequenter dieses genommen, je ausgebreiteter es angewendet wurde, desto allgemeiner, sprechender und schneidender traten diese Folgen hervor. Je mehr die Vernunft ihrer Rechte in den Angelegenheiten der Religion entsetzt, je mehr die Freiheit des Selbstdenkens und Selbstprüfens beschränkt wurde, desto mehr mußte auch der Geist, welcher allen menschlichen Bestrebungen und Beschäftigungen, allen Producten der menschlichen Thätigkeit den echten Charakter der Menschheit, Adel und Würde ertheilt, entweichen, desto mehr mußte alles Ehrwürdige entweihet und herabgewürdiget werden. Wer könnte auch nicht diese traurige Folgen wahrnehmen? Sie stoßen uns auf, wohin wir nur den Blick richten.

Es verbreitete sich über den größten Theil von Europa eine Finsterniß der Unwissenheit und Rohheit, der Durst nach Erkenntniß vertrocknete, die Quelle der Wissenschaften versiegte. Doch nur auf eine Zeitlang: denn keine äußere Gewalt kann die Natur des menschlichen Geistes umändern, über kurz und lang siegt sie über die äußern Hemmungen und Einschränkungen, und verläßt endlich die falsche

falsche Richtung, die ihr von außen aufgedrungen war. Aber wie viele und lange Kämpfe, welche Anstrengungen dazu erforderlich waren, dieses gehört nicht hieher. Wir wollen jetzt nur noch sehen, was für Ursachen sich vereinigten, die Cultur der Wissenschaften nach und nach zu vernichten.

Es war ein Unglück, daß schon weit früher der reine wissenschaftliche Sinn und der gute Geschmack sich größtentheils verloren hatten. Aberglaube und Schwärmerei, Stumpfsinn des Verstandes und Ueppigkeit der Phantasie, Verachtung gegen Erfahrungserkenntnisse und ein eitles Streben nach Erkenntniß des Uebersinnlichen, in welchem zuletzt Einbildung und Dichtung für Wirklichkeit, Spiele der Phantasie und des Verstandes für Wahrheit galten, der einzige Prüfstein der Wahrheit und zugleich das Interesse für dieselbe verloren gingen; Einseitigkeit, Seichtigkeit, Leichtgläubigkeit, dieses waren die hervorstechenden Züge des herrschenden Zeitgeistes [250]). Man achtete die alten Denkmale der wissenschaftlichen Cultur entweder gar nicht, oder einseitig, oder schätzte sie übertrieben. Bald war nur allein Wahrheit bei dem Plato, bald nur bei dem Orpheus, oder Zoroaster oder Hermes zu finden, alles, was mit deren Sätzen übereinstimmte, mußte wahr seyn, eben darum, weil jene zu dem Maßstabe der Wahrheit ausschließlich gemacht worden waren. Es trat also hier schon ein Hang zum Auctoritätsglauben sehr merklich hervor, welcher bald sich in den Supernaturalismus verlieren mußte.

Diese

250) Man sehe 6. Theil dieser Gesch. S. 392. ff.

Diese Denkart ging aus dem Heidenthume in das Christenthum um so leichter über, da dieses eine übersinnliche Religion war, deren Stifter für ein übermenschliches von Gott gesandtes göttliches Wesen gehalten wurde, welcher das Verhältniß seiner Religionswahrheiten zur Vernunft nicht bestimmt ausgesprochen hatte. Aber sehr bald entwickelte sich das Princip des Supernaturalismus, daß etwas darum schlechthin wahr sey, weil es von Gott offenbaret worden, wenn es gleich nicht immer in der größten Allgemeinheit und Konsequenz angewendet wurde. Dieses Princip führet nothwendig eine Geringschätzung der Vernunft, eine Beschränkung ihrer Thätigkeit und ihrer Gültigkeit herbei, indem bei der Frage: was wahr sey oder nicht, was erkannt und für wahr gehalten werden könne, oder nicht; was recht oder unrecht sey, nicht die Vernunft die erste entscheidende Stimme hatte, sondern sie genöthiget wurde, dieß und jenes ohne Gründe darum für wahr anzuerkennen, weil es Gott gesagt haben sollte, es mochte nun mit der Vernunft übereinstimmen oder nicht. Hierdurch wurde sie nun nothwendig in ihrer Selbstthätigkeit gar sehr beschränkt; das Gebiet der ersten, der Haupt- und Grundwahrheiten war ihr entzogen, und es blieb ihr nur noch das Feld der abgeleiteten Wahrheiten übrig, das Interesse für rationale Erkenntniß, für gründliche Ueberzeugung und Gewißheit auf dem Wege der Vernunft mußte schwinden; das Streben nach einer immer freiern, vollständigern und consequenten Uebung, Erhöhung und Anwendung der Vernunft und nach Einer menschlichen Cultur der Geisteskräfte ermatten. Denn es gab, wie man wähnte, eine andere, höhere, gewissere und daher weit vorzüglichere Erkenntnißquelle der für die Menschheit wichtigen und unentbehrlichen Wahrheiten.

Wenn

Wenn noch irgend ein Interesse für den Vernunftgebrauch und für die wissenschaftlichen Kenntnisse übrig blieb, so war dieses doch nur bedingt und eingeschränkt. So lange als der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthume noch fortdauerte, hielt man die Kenntniß der heidnischen Philosophie, Wissenschaft und Literatur für nützlich, um das Heidenthum zu bestreiten, und der christlichen Religion desto eher den Sieg zu verschaffen. Ein zweites Interesse war die Bestreitung der für irrig gehaltenen Sätze und Ketzereien, die unter den Christen selbst hervorgingen, die Vertheidigung der für wahr gehaltenen Sätze des Christenthums, der Folgerungen aus den Sätzen der Offenbarung, und der Beweis der aus ihrer Auslegung gezogenen Resultate. Allein dieses Interesse war bedingt durch ein anderes, und darum eben auch beschränkt. Der Streit mit der heidnischen Philosophie hörte auf; die Streitigkeiten unter den christlichen Parteien wurden selten allein durch Gründe vermittelst der Vernunft, weit mehr noch durch das Ansehen der Lehrer, durch den Auctoritätsglauben, durch Zwangsmittel der Kirche und des Staats entschieden, da sich endlich ein orthodoxes System bildete, als auf Kirchenversammlungen durch Stimmenmehrheit bestimmt wurde, was zu demselben gehöre, was demselben widerstreite, was als Religionswahrheit ein für allemal in alle ewigen Zeiten gelten solle, was ein für allemal verwerflich und irrig sey; da sich in der Kirche eine hierarchische Gewalt zur Aufrechthaltung der Orthodoxie bildete, welche nicht bestehen konnte, wenn sie das Recht des Selbstdenkens und des eignen Prüfens als ein unverlierbares Recht eines vernünftigen Wesens anerkennen wollte, und daher bald aus frommen, aber übelverstandenem Eifer, bald aus Herrschsucht und politischen Zwecken die Denkfreiheit beschränkte. Aber es war nicht genug, daß die Kirche fo-

derte, Jedermann müsse mit dem Kirchenglauben übereinstimmend denken, und dürfe, ohne sich straffällig zu machen, nicht einen Fingerbreit davon abweichen; es wurde auch jede Beschäftigung des Geistes mit irgend einem Gegenstande, der nicht kirchlich war, für ein unheiliges, den Christen schändendes Beginnen erklärt. Die Geistlichen sollten kein profanes Buch lesen; dieses war der Wille Gregorius des Großen, welcher als Bischof von Rom durch eine solche Verachtung gegen die sogenannten weltlichen Wissenschaften nothwendig die Achtung und Liebe zu den Wissenschaften in einem Zeitalter, wo sie befördert werden mußten, gar sehr schwächte [251]). Jeder denkende Kopf, der sich wegen eines bessern Talents oder äußerer günstigerer Umstände, durch eine freiere Geisteskraft auszeichnete, fand keinen Kreis von Gegenständen, wo er ohne Furcht und ohne Zwang frei und ungehindert sich bewegen konnte. Denn auch außer dem kirchlichen Systeme wurde ein freies Forschen und Denken zur Sünde gemacht. So wurden Virgilius und Sidonius, weil sie Gegenfüßler, oder wie sich der Apostel der Deutschen ausdrückte, andere Men-

251) Gregorii Magni *Epistol.* l. IX. ep. 48. Sed post hoc pervenit ad nos, quod sine verecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus, ac sumus vehementius aspernati, ut ea, quae prius dicta fuerunt, in gemitum et tristitiam verteremus, quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt. — Unde si post hoc evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerint, nec nos nugis et secularibus literis studere contigerit, Deo nostro gratias agimus, qui cor vestrum maculari blasphemis, nefandorum laudibus non permisit.

Digitized by Google

Menschen, eine andere Sonne und einen andern Mond unter der Erde annähmen, als Ketzer auf die Anklage desselben Bonifacius von dem Papst Zacharias verurtheilt [252]).

Die Reihe von schlechten Regenten, die bald aus der untersten Klasse des rohen Pöbels, oder aus dem tapfern, aber sonst ungebildeten Militär auf den römischen Thron emporgehoben wurden, oder am Hofe erzogen, durch Ueppigkeit und Wollüste verweichlicht und verdorben waren; die bald aus Unwissenheit nicht alle Theile der Staatsverwaltung umfaßten, bald aus Schwachheit oder Trägheit nicht mit Kraft und Energie den Organismus des Staates belebten und erhielten, sondern aus Ungeschicklichkeit oder Unklugheit einen untergeordneten Zweck auf Unkosten des andern beförderten, einen Stand zum Nachtheil des andern begünstigten, oder gar mit bloßer Willkühr und despotischer Gewalt Recht und Freiheit erdrückten, und ihren Launen und Lüsten den ganzen Staat aufopferten, hatten unstreitig einen höchst verderblichen Einfluß auf die Cultur der Wissenschaften und Künste, auf den Sinn für Wahrheit, Schönheit, Recht und Sittlichkeit. Die gelehrten Anstalten gingen ein, oder dauerten fort ohne wohlthätige Wirkungen. Das Sittenverderben, die Ueppigkeit und Weichlichkeit, der Sclavensinn und die kriechende Denkungsart waren mit der Energie, der Schwungkraft, der Umsicht und Freiheit des Geistes unvereinbar, ohne welche kein wissenschaftlicher Boden mit Glück angebauet, und in erfreulichem Wachsthume erhalten, ohne welche keine darauf gewandte

252) Cramers fünfte Fortsetzung von Bossuets Einleitung. S. 67.

wandte Thätigkeit Früchte bringen kann. Die meisten Bewohner der Länder, in welchen Künste und Wissenschaften geblühet hatten, waren zu ausgeartet und verdorben, als daß sie der Früchte und des Genusses derselben würdig gewesen wären. Die Ueberreste der alten Literatur und die schönen Denkmäler des Kunstgenies wurden nicht geachtet; aus Nachlässigkeit, durch vernunftlose Frömmigkeit und durch die Stürme der Anarchie der bürgerlichen Kriege und der verheerenden Einfälle barbarischer Nationen gingen sie größtentheils verloren, diejenigen ausgenommen, welche in den Kirchen und Klöstern noch eine sichere, wiewohl größtentheils zwecklose Aufbewahrung gefunden hatten.

Die Schwärme von rohen, unwissenden, aber kraftvollen und eroberungssüchtigen Völkern, welche von allen Seiten in das römische Reich einfielen, und die größten Verheerungen anrichteten, waren für die Wissenschaften ebenfalls nachtheilig. Aus Roheit achteten sie nicht die Denkmäler des Geistes und der Kunst, noch die gelehrten Anstalten. In den verwüstenden Kriegen wurden eine Menge öffentlicher und Privatbibliotheken zerstöret. Dagegen hatten einige von diesen Völkern eine abergläubische Gottesfurcht; und um dieser willen verschonten sie die Kirchen, achteten Priester und Mönche, und nahmen größtentheils die christliche Religion an. Das Reich des geistlichen Despotismus und der hierarchischen Gewalt wurde durch den Zutritt dieser rohen Menschen nicht allein ausgebreitet, sondern auch mehr befestiget.

Eine Haupturſache von dem Verfall der Wissenschaften war ferner die Trennung des Abendlandes von fast allem Verkehre mit dem Morgenlande, vorzüglich mit Griechenland. Dieses Land, aus welchem alle literarische und wissenschaftliche Cultur ausgegangen war, behauptete sich

längere

längere Zeit in dem Besitz derselben. Die Kenntniß der griechischen Sprache unterhielt schon eine Communication mit den Hauptquellen der Literatur und verhinderte ein so schnelles Umsichgreifen der Unwissenheit und Barbarey. Die griechischen Kirchenväter waren daher fast immer auch in der Regel gebildeter, mit mehr Kenntnissen ausgerüstet und mit einem liberalen Geiste belebt. Die Horden der Barbaren beunruhigten meistentheils nur die Gränzen und richteten seltener in dem Innern fortdauernde Verheerungen an. In Griechenland waren die Originalwerke der Dichter, Geschichtschreiber, Redner und Philosophen in den öffentlichen und Privatbibliotheken, und wurden auch noch gelesen und studirt, wenn gleich mit wenigem Gewinn für die Wissenschaft; weil der theologische Kleinigkeitssinn, steife Anhänglichkeit an hergebrachten Dogmen, und der Mönchsgeist den menschlichen Geist niederdrückten. Indessen wäre doch eine Verbindung mit dem Mutterlande aller Cultur auch so noch erwünscht gewesen, und hätte wenigstens den völligen Verfall aller wissenschaftlichen Cultur eine längere Zeit aufhalten können. Aber die unselige Theilung des Reichs in das Ost- und Weströmische Kaiserthum, Spaltungen zwischen den Kirchen beider Reiche, und die allmählig aussterbende Kenntniß der griechischen Sprache in den Abendländern, hinderten nach und nach die Verbindung und Communication der beiden von einander gerissenen Theile.

Was indessen die Finsterniß der Unwissenheit auszubreiten und zu verstärken schien, das mußte durch die Veranstaltung der Vorsehung zugleich ein Mittel werden, wodurch die Gewalt derselben gebrochen, und der Keim künftiger Aufklärung erhalten und gepflegt werden mußte. Denn eben die rohen Nationen, welche so viel zur Vertil-

gung

gung der wissenschaftlichen Cultur beigetragen hatten, bildeten in der Folge, nachdem sie durch Religion und Vermischung mit den Besiegten naturalisirt worden waren, neue kräftigere Stämme, neue dauerhaftere Staatsverfassungen; und gewährten eben dadurch den Wissenschaften einen neuen Boden zu neuen Anpflanzungen. Das Christenthum, oder vielmehr das ausgeartete, zu einem blinden, mechanischen Gottesdienste, oder zu einer regellosen Mystik und Schwärmerei verdorbene Christenthum, hatte die Liebe und Achtung gegen Wissenschaften geschwächt und verdrängt, aber es erhielt auch, sobald der Geist des blinden Fanatismus sich verlor, das Bedürfniß und die Sehnsucht nach mehr Aufklärung und Licht; es pflanzte unter Nationen ein stärkeres Verlangen nach der Bekanntschaft mit den Producten des griechischen Geistes, als vorher unter denselben geherrscht hatte, und so wurden z. B. die Syrer und Araber die Sammler und Aufbewahrer der griechischen Kenntnisse, von welchen sie durch verschiedene Wege und Kanäle wieder unter abendländische Völker ausgestreuet, und zur Weckung einer kräftigeren Wißbegierde verbreitet wurden. Selbst die Mönche, welche auf so vielfältige Weise den Wissenschaften nachtheilig gewesen waren, vergüteten auf der andern Seite durch Abschreiben literarischer Werke, wenn es auch hauptsächlich Werke der Kirchenväter waren, und durch die sichere Aufbewahrungsstätte, welche sie denselben in den Klöstern verstatteten, den gestifteten Schaden gewissermaßen wieder, indem diese zum Theil die Köpfe übten und zu dem Bessern vorbereiteten, theils die Begierde nach mehreren alten literärischen Denkmalen weckten. Was sie in größerem Umfange für die Cultur des Bodens durch arbeitsame Hände leisteten, das thaten sie, obgleich in geringerer Anzahl und in geringerem Umfange, auch für die Literatur. Durch mechanisches Abschreiben der Handschriften brachten sie zwar die literarische

Cultur

Cultur nicht selbst in Gang, aber sie bereiteten doch die Beförderungsmittel derselben vor.

Doch dieses war nicht das Einzige und das Wichtigste, was diesem Zeitalter fehlte. Es mußte nicht allein ein neuer frischer Nahrungssaft von Kenntnissen in Circulation gebracht, sondern auch ein neuer Geist für die Anwendung und den Gebrauch derselben erzeugt werden. Die Trägheit, die Selbstgenügsamkeit, der Dünkel, die Seichtigkeit, die Sclaverei in den Fesseln der Auctorität, diese Hindernisse aller geistigen Bildung mußten erst zerbrochen und aus dem Wege geräumt werden; es mußte ein lebendigeres Interesse für Wahrheit, ein kräftigeres Streben nach innerer Ueberzeugung sich bilden, ein angestrengteres Forschen und Untersuchen aus der Werthschätzung der Wahrheit und einer nicht auf Einbildung und Selbsttäuschung beruhenden Ueberzeugung hervorgehen. Die Fesseln des Selbstdenkens mußten zersprengt, und Freiheit im Forschen, Untersuchen und Prüfen erkämpft und die Vernunft wieder in ihre verlorne Rechte eingesetzt werden. Alles dieses aber konnte nur das Werk und die Folge einer innern Revolution des Geistes seyn. Nur der Geist kann wahrhaft frei machen, der Buchstabe tödtet durch Sclaverei. Keine äußere Revolution konnte dieses bewirken; die äußeren ungünstigen Umstände konnten sich ändern, ohne daß dadurch für das Ganze etwas gewonnen wurde, so lange nicht der menschliche Forschungsgeist selbst von innen heraus neu belebt, und gestärkt worden, und nur in der sorgsamen Anerkennung seiner Gesetze sein eignes Heil und einen festen Schutz gegen Willkür und Anmaßung gefunden hatte. Diese Revolution konnte nur auf dem Gebiete des kirchlichen Systems vorgehen. Denn durch dasselbe war die menschliche Vernunft unterjocht worden; in demselben konnte sie auch nur wieder frei werden. Es war

noth-

nothwendig, daß sich ein freierer Geist der Forschung, ein höheres Streben nach Gründlichkeit, selbst auf dem Gebiete des Glaubens, oder Theologie bildete, wenn dieser nach und nach freier und weiter um sich blicken, und nach und nach immer mehrere Gegenstände umfassen sollte. Und dieses geschah wirklich durch die scholastische Philosophie und Theologie, deren Entstehung und Ausbildung, Ursachen und Wirkungen wir in dem folgenden Abschnitte zu betrachten haben.

Erster

Erster Anhang.

Chronologische Tabelle.

Jahr nach C. G.	
139	Justini des Märtyrers erste Apologie
163	Justinus stirbt
169	Tatianus, Athenagoras
177	Irenäus Bischof zu Lyon
194	Pantänus Katechet zu Alexandrien
200	Clemens Alexandrinus Pantänus Nachfolger
	Tertullian zu Carthago
202	Minucius Felix
217	Origenes lehrt zu Alexandrien
248	Cyprian Bischof zu Carthago
254	Origenes stirbt
270	Gregorius der Wunderthäter stirbt
	Anatolius Bischof zu Laodicea
277	Secte des Manes
303	Arnobius
306	Constantinus Augustus
320	Lactantius
325	Das erste Nicänische Concilium. Arius wird verdammt
340	Eusebius Bischof zu Cäsarea stirbt
360	Eunomius
361	Julianus kommt zur Regierung
370	Hilarius Bischof zu Poitu stirbt
371	Athanasius stirbt
374	Ambrosius Bischof zu Mailand
379	Basilius der Große stirbt
384	Didymus zu Alexandrien
	Hieronymus
386	Cyrillus Bischof zu Jerusalem stirbt
391	Gregorius von Nazianz stirbt
394	Gregorius Nyssenus
395	Augustinus Bischof zu Hippo
398	Ambrosius stirbt
	Johannes Chrysostomus Bischof zu Constantinopel
400	Prudentius
	Nemesius

Digitized by Google

Jahr nach C.G.	
403	Epiphanius stirbt.
407	Chrysostomus stirbt
418	Pelagius wird zu Carthago und Rom verdammt
420	Hieronymus stirbt
430	Augustinus stirbt.
	Synesius
431	Cassianus
470	Martianus Capella
	Claudianus Mamertus
480	Salvianus
	Faustus
493	Gennadius
525	Boethius stirbt
539	Cassiodorus begiebt sich in das Kloster
543	Benedictus stirbt
590	Gregorius der Große Bischof zu Rom
604	Gregorius der Große stirbt
622	Muhammeds Flucht
636	Isidorus Hispalensis stirbt
640	Johannes Philoponus
718	Bonifacius
735	Beda Venerabilis stirbt
755	Johannes Damascenus stirbt

Digitized by Google

Zweiter Anhang.

Literatur der Geschichte der Philosophie.

Geist des Urchristenthums von Joh. Aug. Eberhard. Halle 1808.

C. F. Rößlers Abhandlung über die Philosophie der ersten christlichen Kirche in dem 4 B. seiner Bibliothek der Kirchenväter.

C. F. Rößler de originibus philosophiae ecclesiasticae. Tübingen 1781. 4.

Joh. Ge. Rosenmüller de christianae theologiae origine. Leipzig 1786. 8.

Joh. Dallaeus de usu patrum libri duo. Genf 1655. 4.

Ueber den Ursprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten drei Jahrhunderten des Christenthums von Marheinecke in dem dritten Bande der Studien. Heidelberg 1807.

Le Platonisme devoilé ou essai touchant le verbe Platonicien par Mr. *Souverain*. Cölln 1700. 8.

Versuch über den Platonismus der Kirchenväter oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Franz. mit einer Vorrede und Bemerkungen von Jos. Fr. Löffler 2 Aufl. Zullichau und Freistadt 1792. 8.

Baltus Defense des saints Pères accusés de Platonisme. Paris 1711. 4.

C. *A. Keil* Exercitationes de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis Leipzig 1793. — 4.

Dion. Petauii opus de theologicis dogmatibus. Antverpen 1700. fol.

Wilhelm Münschers Handbuch der christlichen Dogmengeschichte 1 B. 2 Aufl. 1802.

C. W. F. Walchs Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien Leipzig 1762 — 85. 8.

C. *Ch. E Schmid* Progr. de ignavia errorum in religionis christianae disciplina vulgarium principe causa. Jena 1798. 4.

Digitized by Google

C. F. Roesler philosophia veteris ecclesiae de Deo. Tübingen 1782. 4.

— — — philosophia veteris ecclesiae de spiritu et de mundo. Tübingen 1783. 4.

Barbeyrac Traité de la morale des Pères de l'eglise vor seiner Uebersetzung des Puffendorfischen Naturrechts.

Ceillier Apologie de la morale des Pères de l'eglise. Paris 1718. 4.

(*Baltus*) Jugement de SS. Pères sur la morale de la philosophie païenne. Strasbourg 1719. 4.

Barbeyrac Traité de la Morale des pères de l'eglise. Amsterdam 1728. 4.

Carl Fr. Stäudlin Progr. de patrum ecclesiae doctrina morali. Göttingen 1796.

Joh. Dav. Michaelis Moral 3 Theil. Geschichte der christlichen Sittenlehre von dem Herausgeber C. Fr. Stäudlin. Göttingen 1799. 8.

Versuch einer Geschichte der christlichen Moral, Ascetik und Mystik, vorzüglich in literärischer Hinsicht. 1 B. Dortmund 1798. 8.

W. Münscher über den Zustand der christlichen Sittenlehre in den ersten Zeitaltern nach dem Tode der Apostel in Henkes neuem Magazin 1 B. 2 St.

Ern. Sal. Cypriani Diatribe academica, qua expenditur illud Tertulliani: haereticorum patriarchae philosophi. Helmstaedt 1699. 4.

Adami Rechenberg Diss. an haereticorum patriarchae philosophi. Leipzig 1705. 4.

Chr. Gottfr. Schütz Progr. de regula fidei apud Tertullianum 1780.

W. Münscher's Darstellung d. moral. Ideen d. Clemens von Alexandrien und Tertullians in Henke's Magazin 6 B. 1 Stück.

— — — Darst. d. moral. Ideen des Origenes. Ebendas.

Joh. Koellner Diss. in qua Augustini libri tres de libero arbitrio tractantur Jena 1796.

Gotthilf Friedemann Loeber, Diss Philosophumenon Augustini de causa deficiente enucleans. Jena 1732.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google